75

John Cottingham

El racionalismo

John Cottingham El racionalismo

75

Ariel

Serie Ápeiron
«Invitación a la filosofía»

Serie dedicada a la iniciación a distintas áreas de la filosofía. Los títulos publicados interesarán a estudiantes y público en general debido a que su enfoque y desarrollo quieren ser una invitación amistosa y amena a descubrir y recorrer tanto las avenidas como los senderos de la filosofía. Su lectura representará también placer y descanso para los profesionales de la filosofía, quienes encontrarán en esta serie libros sencillos de alta calidad.

Asesores

Mariona Costa
Eduard Gadea
Josep Maria Lozano
Ferran Requejo

John Cottingham

EL RACIONALISMO

Prólogo de
MARIONA COSTA y FERRAN REQUEJO

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

YA NO ES TAN RAZONABLE SER RACIONAL

El hombre es un ser desencajado. Su capacidad de plantearse cuestiones sobrepasa su posibilidad de responderlas. Como dice Kant: «tiene la razón humana el singular destino, en cierta especie de conocimiento, de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su propia naturaleza las impone, y que no puede resolver porque no se encuentran a su alcance». Los problemas le duelen y los medios de que dispone para curar sus dolencias no son quizás los apropiados. Sin embargo, no sólo ansía aliviar sus males sino que pretende que el remedio sea válido para el resto de los humanos. Pocos medios y grandes aspiraciones.

Este desajuste se plantea ya de forma consciente desde el principio de la filosofía. Platón formula una solución que brinda al hombre la posibilidad de un conocimiento seguro y universal, pero el precio de esta seguridad es la división del mundo —incluido el ser humano— en dos partes irreconciliables: por un lado, un mundo cuasi real constituido por los objetos que nos rodean y al cual accedemos por los sentidos. Sentidos que nos proporcionan un conocimiento de segunda categoría, mezquino y relativo. Por otra parte, el mundo real, poblado de Ideas inmutables y frías, cuya perfección nos atrae irremisiblemente pero que sólo podemos vislumbrar por medio de la razón.

Esta escisión ha configurado todo el pensamiento posterior. Ha abierto una brecha que nunca se ha vuelto a cerrar del todo. Todo filósofo ha tenido que contestar, de una u otra forma, al problema que Platón puso encima de la mesa y que, muchos siglos más tarde, sigue apareciendo entre los papeles del escritorio sin que nadie los haya podido archivar definitivamente.

La pregunta sobre la ubicación de la razón en las diversas actividades humanas, teóricas y prácticas, ha sido, pues, una constante en la cultura occidental. Sin embargo, cada época ya orienta las respuestas a partir de la misma resituación de la pregunta. La filosofía del siglo actual no ha sido una excepción en este proceso.

Pueden señalarse tres campos que, a pesar de no ser los únicos, han incidido significativamente en el debate sobre las posibilidades y límites de la razón contemporánea: la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje y el debate en torno al papel de la racionalidad en la ética.

En primer lugar vemos cómo la reflexión sobre la ciencia ha ocupado un lugar destacado en el pensamiento de las últimas décadas. Hoy sabemos más sobre la ciencia que lo que incluso supieron los principales científicos hasta 1930. Además de la visión crítica que desde consideraciones éticas o políticas ha merecido la actividad científica en nuestra centuria, y que tiene en la escuela frankfurtiana algo más que una parada obligada, el análisis filosófico se ha detenido pormenorizadamente en el estudio de la misma racionalidad teórica de la ciencia. El resultado más notorio ha sido arrumbar las concepciones —extendidas todavía hoy en las diversas comunidades científicas— que tienden a considerar a aquélla como un conjunto «objetivo» de conocimientos probados, basados en la observación y en «hechos» experimentales, avanzando gradualmente hacia la verdad, hacia una descripción cada vez más exacta de la realidad. La filosofía espontánea del científico, conformada generalmente a base de difusas opiniones de realismo, materialismo y objetivismo, ha sufrido una de las recomposiciones más radicales de todo el pensamiento actual, viéndose afectadas tanto la perspectiva racionalista como la empirista, hasta el punto de que ha podido incluso defenderse por parte de algunos la falta de vinculación entre racionalidad y actividad científica. Sea como fuere, actualmente aparecen con mayor nitidez las consideraciones sobre lo que ya no resulta defendible en torno a la empresa científica. Así, aparecen racionalmente hoy vedadas, la justificación del inductivismo clásico (la ciencia empieza con la observación desde la cual se formulan leyes generales), el verificacionismo positivista (las

teorías se justifican en la medida en que pueden verificarse empíricamente), la consideración de los hechos como algo objetivo e independiente que puede decidir entre teorías rivales, la posibilidad de falsar una teoría si no se muestra conforme a la base experimental, la radical separación entre ciencia y metafísica, la visión de un progreso científico acumulativo, etc. Las relaciones entre racionalismo y empirismo tienden a fluidificarse en un nuevo «paradigma» de lo que haya que entender por racionalidad científica. Hemos refinado nuestra visión de la racionalidad en la ciencia, y esto ha conllevado una ampliación de los campos considerados, así como una aproximación más precisa a los límites de la misma razón teórica.

En segundo lugar, la filosofía contemporánea se ha caracterizado por la fuerza de la irrupción de la reflexión sobre el lenguaje. Recuperando el pluralismo semántico del *logos* griego, pensar la racionalidad querrá decir hoy, en buena medida, pensar el lenguaje. *Grosso modo*, podemos indicar dos puntos de inflexión en este proceso. Por una parte el cambio de «objeto y método» que implica sustituir la atención hacia una filosofía de la conciencia por una filosofía del lenguaje (giro lingüístico) conlleva el abandono de la introspección o de la necesidad de postular la siempre escurridiza noción de la «intuición», caracterizando a las condiciones trascendentales del lenguaje como las condiciones de posibilidad de los «hechos», diluyendo —podría decirse que democratizadoramente— el antiguo yo del racionalismo y empirismo clásicos en un yo trascendental que atiende al enunciado público, comunicativo.

Por otra parte, sin embargo, las tendencias positivizantes de aquel «giro», basadas en la presunción representativa del lenguaje del primer Wittgenstein (el lenguaje está dotado de una estructura lógica que conduce la descriptibilidad ontológica del mundo) ha dado pie en la segunda mitad de siglo a lo que podría llamarse «giro pragmático», el cual debe verse en paralelo a la ampliación de perspectiva acaecida en el dominio de la filosofía de la ciencia (Popper, Kuhn, Lakatos, etc.) anteriormente aludida.

La «forma lógica» del lenguaje anteriormente postulada y no aprehendida por el positivismo da paso a la noción de

«juegos lingüísticos», un conjunto de usos y formas de vida diferenciados con los que los individuos se «abren al mundo», haciendo especial hincapié en los aspectos pragmáticos, es decir, en la relación de los signos lingüísticos con los individuos que los usan, consideración que corrige la unicidad teórica de los análisis sintácticos y semánticos tradicionales. El énfasis en la contextualización, el pluralismo y en la relativización son ahora una consecuencia de cómo nos relacionamos a través del lenguaje. La significación ya no habrá de buscarse en verificaciones empíricas o semánticas, sino en los usos, en las propias necesidades de los individuos. Al ser estas últimas plurales, también lo serán las «lógicas del lenguaje»; ya no valdrá pues apelar a una única lógica del lenguaje, de la ciencia, etc. Se diluye, así, la noción de una racionalidad pretendidamente fundamentadora, sea científica o del tipo que sea. El pluralismo y la contextualización estallan también en el interior del mismo discurso de las disciplinas científicas: ni hay un único lenguaje, ni los lenguajes que hay tienen una forma única. Desde el camino iniciado por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Austin, Searle o Apel, entre otros, han mostrado las consecuencias que conlleva para la racionalidad este «giro pragmático».

En tercer lugar, el ámbito de la racionalidad práctica, de la ética, también ha visto subvertidas en los últimos tiempos sus de por sí difíciles relaciones con la racionalidad teórica. Y, naturalmente, los cambios acaecidos en el interior de esta última no han dejado de afectarla. La crisis de una razón fundamentadora que privilegiaba algunos determinados «principios» —materiales o formales— desde los que poder deducir comportamientos prácticos, cede el paso a posiciones más racionalmente inseguras, más centradas en el caso concreto que en la generalización o en los paraísos utópicos. También en el universo de los valores tienden ahora a imponerse criterios o actitudes que acrecientan la importancia del pluralismo y de la relativización. Las opciones prácticas suelen adaptarse mal a un ideal que no acostumbra a considerar las inevitables ambivalencias del mundo práctico, o los conflictos entre los mismos valores teóricos que impiden acercarnos sin tosquedades a lo universal y normativo.

Mantener esquemas de racionalidad teórica en el mundo de la acción tiende a rigorizar, a «protestanizar», el discurso, a maniqueizarlo y a propiciar, ya sean versiones autoritarias y deductivistas de la autonomía moral humana, ya sean filosofías que desvinculan totalmente la racionalidad del mundo de la ética.

Buscar el «papel de la razón en la ética» deberá verse como complemento que la ética juega en la racionalidad. La dicotomía ser-deber ser pierde ahora la rigidez que tenía cuando la racionalidad teórica pretendía el monopolio de lo que por racionalidad o razón había que entender. La irreductibilidad del mundo del hacer al mundo del pensar, de la racionalidad práctica a la teórica, tantas veces patente en el ámbito político, aconseja a que lo *razonable* excluya usos prepotentes de la *razón* tanto en la teoría (incluida la ciencia) como sobre todo en la práctica. Pero también esta distinción entre lo razonable y lo racional que debe salvaguardar una inevitable y deseable tensión entre la racionalidad teórica y práctica ha dado lugar en los últimos tiempos a que se intente reinstaurar de nuevo el principio de la teoría como principio rector (Es el caso de los intentos de Apel o Habermas de pensar una normatividad lingüística o comunicativa a partir de los mismos supuestos pragmáticos del lenguaje; o el intento de J. Rawls de fundamentar, en parte sobre la distinción racional-razonable, unos principios que tiendan hacia una organización justa de la convivencia). Serían intentos que tomados literalmente arrumbarían la distinción entre las racionalidades teórica y práctica que, desde Aristóteles, destaca los peligros de la identificación entre bien y conocimiento constante en occidente desde Platón. Clásicos iconoclastas como Nietzsche, Feyerabend o Rorty pueden ahora ser vistos como racionalistas refinados cuya preocupación consiste en situar a la razón en unas cotas mayores de razonabilidad, es decir, de humanidad.

A lo largo de la historia las respuestas a estas cuestiones han sido múltiples. John Cottingham nos ofrece una visión de la alternativa y evolución de dos de sus tendencias más significativas: el racionalismo —el hombre puede alcanzar un conocimiento universal y necesario a través de la razón guiada por unas ideas innatas e independientes de toda

experiencia—, y el empirismo —la mente es una *tabula rasa* y sólo los datos de los sentidos, la experiencia, nos proporcionan un conocimiento rico y a la vez libre de toda ficción. Parte de una división algo esquemática para, luego, hacernos ver que la frontera entre una y otra alternativa no es clara y tajante sino que las confluencias son múltiples y enriquecedoras.

Su libro es un buen compromiso entre claridad expositiva y fidelidad a los problemas presentados. Aunque el título es *Racionalismo*, éste viene continuamente contestado por las ideas empiristas y por la evaluación del propio autor. Y aunque racionalismo y empirismo son respuestas al problema básico del origen del conocimiento, también van surgiendo otras problemáticas que le son afines como los distintos criterios de verdad, los distintos modelos lógicos y los distintos planteamientos éticos que se siguen de una u otra alternativa.

Debe finalmente señalarse otro rasgo fundamental de esta obra: su autor muestra un sentimiento de afectuoso criticismo hacia los autores y enfoques que expone. Su punto de vista no solamente no es parcial y subjetivo, sino que ni siquiera podemos decir que pretenda ser imparcial. No quiere dar una visión *objetiva* del desarrollo de estos temas. Se sabe fruto de empiristas y racionalistas y de sus controversias. Por ello quiere ofrecer una interpretación dinámica y comprensiva de su evolución. Más que favorecer a uno u otro autor, Cottingham va a favor de la historia, del desarrollo del pensamiento, de nuestra cultura.

MARIONA COSTA I ORFILA
FERRAN REQUEJO I COLL

S. Cugat del Vallés (Barcelona), primavera 1987

PRÓLOGO

Este libro se propone brindar una exposición crítica del racionalismo filosófico desde Platón hasta nuestros días, y quiere ser útil tanto al lector no especializado como al estudioso que posea un interés más particular por la filosofía. Una obra de este tipo tiene que sortear una difícil carrera de obstáculos. Por un lado, no debe aburrir al especialista apelando a una simplificación excesiva. Por el otro, no ha de caer en tecnicismos innecesarios que no interesen al lector no especializado. Para evitar ambos riesgos, he tratado de profundizar lo suficiente para llegar a captar la complejidad de los temas tratados, eliminando al mismo tiempo las minucias interpretativas y reduciendo al mínimo el vocabulario técnico.

Como puede apreciarse en el pormenorizado índice, se ha seguido una estrategia selectiva que no pretende abarcarlo todo. No he incluido todos aquellos pensadores que con justicia podrían ser calificados de «racionalistas», ya que el resultado habría sido una lista interminable de nombres y fechas. Por el contrario, he seleccionado las figuras centrales, los pensadores más creativos y estimulantes. A pesar de esta reducción del campo de análisis, han tenido que omitirse muchas cosas, ya que las ideas de los gigantes —justamente por ser gigantes— se resisten vigorosamente a la comprensión.

Un rasgo negativo de muchos libros de texto y obras de consulta es que a menudo se atribuye una tesis determinada a un gran pensador, sin indicar en absoluto —o en muy escasa medida— que se trata de una formulación original, una paráfrasis, una reconstrucción o una reinterpretación. En el presente volumen he tratado siempre de brindar citas exactas y referencias completas a las obras originales siempre que ha sido posible, de forma que el lector pueda llegar a las

fuentes. Cuando se menciona un autor o el título de una obra en una nota seguida por un número entre corchetes (p. ej. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* [20]), en la Bibliografía que aparece al final de la obra se encontrarán todos los detalles pertinentes, en el número correspondiente. Dicha Bibliografía contiene también sugerencias sobre lecturas adicionales.

Agradezco a Oswald Wolff (Publishers) Ltd que me hayan autorizado a utilizar, en el capítulo III, material procedente de un ensayo sobre Leibniz que escribí originalmente para su serie *German Men of Letters*. También agradezco a Cambridge University Press su autorización para utilizar, en el capítulo V, material perteneciente a mi artículo «Neonaturalism and its Pitfalls», que apareció originalmente en la revista *Philosophy*. Quisiera asimismo dejar constancia de mi gratitud al profesor Antony Flew, al profesor G.H.R. Parkinson y al Dr. J.E. Tiles por sus numerosos y útiles comentarios y sugerencias, y a Joan Morris, por su rápido y eficiente mecanografiado.

I

TÉRMINOS Y MÉTODOS

A menudo se supone que toda investigación debe comenzar «definiendo los términos» que se van a emplear. Sin embargo, este antiguo prejuicio es poco recomendable. Si uno desea saber qué es la democracia, la comprensión de este concepto no se verá auxiliada en exceso por las definiciones de diccionario como por ejemplo «gobierno del pueblo». Sería mucho mejor examinar de cerca cómo funcionaba la asamblea de los ciudadanos en la antigua Atenas, o estudiar en detalle el funcionamiento de la constitución y del sistema electoral en un estado liberal moderno. Lo mismo ocurre con el «racionalismo». La mejor manera de entender este complejo término no consiste en empezar con definiciones muy exactas sino en contemplar con precisión las teorías y los argumentos de los principales pensadores que constituyen la tradición racionalista. Si se desea comprender y evaluar la visión racionalista del mundo, hemos de apelar al análisis de las argumentaciones de los filósofos individuales. Antes de entrar en el tema, sin embargo, es necesario aclarar unas cuantas ambigüedades iniciales.

Racionalismo y ateísmo

En el pasado, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, se utilizó con frecuencia el término «racionalista» para referirse a los librepensadores que defendían opiniones anticlericales y antirreligiosas, y durante un tiempo esta palabra adquirió un matiz claramente peyorativo (así, en 1670, Sanderson habló con displicencia de «un simple racionalista, algo que equivale en lenguaje llano a un Ateo de la última Edición...»).[1] El

uso de la etiqueta «racionalista» para describir una visión del mundo en la cual no hay lugar para lo sobrenatural se está volviendo cada vez menos popular en nuestros días. En la mayoría de los casos, su lugar ha sido ocupado por términos como «humanista» y «materialista». El uso antiguo, empero, aún sobrevive: un ensayo reciente sobre John Stuart Mill emplea los términos «racionalista» y «racionalismo» para calificar la postura librepensadora y secularizante de Mill.[2]

Desde el primer momento hay que advertir al lector que el racionalismo sobre el cual versará este libro —el «racionalismo» en sentido filosófico— no debe identificarse con el racionalismo en sentido secularizante. En primer lugar, un racionalista en sentido secularizante puede muy bien no ser un racionalista en el sentido filosófico del término. J.S. Mill es un ejemplo de ello: aunque Mill es el «santo patrono de los librepensadores», su postura filosófica no es en absoluto «racionalista» en sentido técnico (de hecho, pertenece inequívocamente a la tradición «empirista» de Locke y Hume, la cual —como se explicará más adelante— se muestra profundamente escéptica con respecto a las afirmaciones del racionalismo filosófico). A la inversa, y fenómeno igualmente importante, ser racionalista en sentido filosófico no implica para nada que uno haya de negar la existencia de Dios, y ni siquiera mostrarse escéptico con respecto a ella. Por el contrario, como se pondrá de manifiesto en los siguientes capítulos, algunos de los filósofos racionalistas más famosos colocaron a Dios en el centro mismo de sus sistemas de pensamiento.

Racionalismo y razón

Si dejamos a un lado las cuestiones relacionadas con Dios, la asociación obvia e inmediata que al lector no filósofo se le plantea en relación con la palabra «racionalismo» es su vinculación con el adjetivo afín «racional». Ambas palabras derivan de una misma raíz etimológica: el substantivo latino *ratio*, que significa «razón». En consecuencia, en su sentido más amplio, se suele considerar que un «racionalista» es alguien que concede un énfasis especial a las capacidades

racionales del hombre y que tiene una fe especial en el valor y la importancia de la razón y de los argumentos racionales. Aunque esta noción general de «racionalismo» todavía está muy alejada del sentido técnico que posee el término, nos aproxima un poco más a él, y por lo tanto merece un breve comentario.

La creencia en el valor y la importancia de la argumentación racional es un requisito imprescindible para toda investigación intelectual seria. Su primer defensor, dentro de la tradición occidental, fue Sócrates de Atenas, que con toda justicia puede ser considerado como el fundador de la filosofía. Sócrates insistió de forma constante en que no debemos aceptar los prejuicios generalizados o las opiniones establecidas, sino «seguir la argumentación adonde nos lleve». Hay que utilizar la razón para analizar nuestras creencias y nociones, y para someterlas a un examen crítico: «una vida sin examen no tiene objeto vivirla.»[1] Este lema socrático no fue una fórmula huera: Sócrates prefirió morir —en el 399 a.C.— antes que renunciar a su compromiso con la investigación crítica y el ejercicio independiente de la actividad racional. Más tarde, en el siglo IV a.C., Aristóteles propuso una teoría de la naturaleza humana según la cual la racionalidad era el rasgo distintivo del hombre. Éste es un «animal racional». Entre sus capacidades no sólo se incluyen las facultades nutritivas (que comparte con las plantas), motrices y sensoriales (que comparte con los animales), sino también la facultad racional. El hombre no se limita a alimentarse, a moverse y a tener sensaciones que le permiten ser consciente de su entorno, sino que también piensa y razona. Nuestra capacidad de razonar —esto es, de organizar nuestras ideas de acuerdo con un patrón lógico coherente— es la capacidad humana más característica y decisiva, y aquella que nos distingue de otras criaturas sensibles. En su *Ética*, Aristóteles llega a sostener que la suprema felicidad del hombre consiste en la «*theoria*», el ejercicio de las potencias puramente teóricas de la razón.[4]

Los requisitos de la racionalidad —precisión lógica, coherencia, el compromiso de «seguir la argumentación adonde nos lleve»— no siempre han recibido la aprobación de todos. En la filosofía de Friedrich Nietzsche existe una paulatina

glorificación del elemento «dionisíaco» de la naturaleza humana: el aspecto más obscuro y más emocional de nuestro ser, que contrasta con el elemento «apolíneo», puramente racional. Nietzsche critica la «decadencia» de Sócrates, una decadencia que —según afirma— «ha sido provocada por la hipertrofia de la capacidad lógica»: «Los filósofos son los elementos decadentes de la cultura griega... El hecho básico del instinto helénico expresa su "voluntad de vivir" únicamente a través de los misterios dionisíacos y de la psicología del estado dionisíaco.»[5]

Este escepticismo con respecto al valor de la pura racionalidad recibió el entusiasta apoyo de D.H. Lawrence: «El conocimiento real surge de la conciencia en su conjunto; tanto del vientre y del pene como del cerebro y de la mente. La mente sólo puede analizar y racionalizar. Si la mente y la razón pretenden otra cosa, lo único que lograrán es criticar y quedar en nada.»[6]

Para muchos filósofos estos ataques a la racionalidad son objeto de anatema. Bertrand Russell, comentando la noción de Lawrence acerca de un tipo «real», no racional, de conocimiento (lo que Lawrence llamó en otro pasaje «conocimiento de sangre»), observa con sequedad: «esto me pareció simple basura, y lo rechacé con vehemencia, aunque entonces no sabía que conducía directamente a Auschwitz».[7] Sin embargo, aunque el ataque de Lawrence a la razón puede resultar en parte confuso y peligroso, no lo es del todo. En primer lugar, el menosprecio histórico de Russell no es justo: no se puede acusar a Lawrence de las actividades de los nazis (y tampoco es justo apelar a las ideas de Nietzsche para justificar el fascismo, a pesar de que algunos propagandistas nazis trataron de interpretarlas en este sentido). Además, en defensa de Lawrence cabe afirmar que existen sin duda muchas actividades humanas valiosas y dignas que no son primariamente racionales o intelectuales. Pintar, bailar o comer son elocuentes ejemplos de actividades llenas de valor y que no requieren aptitudes analíticas estrictamente intelectuales. Por supuesto, la mente queda implicada en este tipo de actividades, pero no apelan a aquella parte nuestra que se utiliza por ejemplo en la lógica o la matemática. En realidad, el intento de evaluar o analizar tales actividades a través de

categorias estrictamente lógicas podría impedirnos apreciar gran parte de su valor. Si la insistencia de Nietzsche y de Lawrence en los límites de la razón se refiere a esto, se trata de algo indiscutible y que hay que reconocer sin ambages. La confusión aparece cuando nos tomamos en serio la pretensión de Lawrence según la cual existe un tipo «real» y no racional de conocimiento que procede de «la sangre». El conocimiento, el conocimiento proposicional o conocimiento «que...», está relacionado necesariamente con lo que es pertinente —con aquello que es verdad. Y si no queremos limitarnos a actuar y a reaccionar de diversas maneras interesantes —no limitarnos a pintar y a bailar, sino a formular aserciones consideradas como *verdaderas*— se requerirán inevitablemente los criterios propios de la racionalidad. Rechazar la racionalidad no equivale —ni puede equivaler— a abrir el camino para que se desarrolle una verdad «superior» o «más profunda». Por el contrario, no es más que abandonar por completo toda pretensión de afirmar verdades. Para que una aserción posea contenido, para que sostenga algo que aspire a ser cierto, no puede dejar de ajustarse a los cánones de la lógica y la racionalidad. Por ejemplo, para que una aserción «P» tenga contenido, como mínimo ha de oponerse a la aserción «no P», ya que afirmar «P» y «no P» al mismo tiempo implica no afirmar absolutamente nada. Como consecuencia, los criterios de la racionalidad no constituyen un lujo optativo o una obsesiva estrechez propia de intelectuales. Son algo imprescindible para todo aquel que se proponga *decirnos* algo, lo que sea. Y esto se aplica tanto a Nietzsche como a Sócrates, a D.H. Lawrence como a Bertrand Russell.

Los dos sentidos del «racionalismo»

La noción general de «racionalismo», por lo tanto, implica un compromiso con las exigencias de la racionalidad, compromiso que es un requisito esencial para cualquier sistema filosófico y, en realidad, para todo conjunto de afirmaciones que aspiren a ser consideradas como verdaderas. En este sentido general, es evidente que todos los filósofos

sin excepción son racionalistas, o deberían serlo. Sin embargo, cuando nos aproximamos al sentido más técnico de la palabra «racionalista», las cosas son muy distintas, y se requiere una gran cautela cuando pasamos de las connotaciones generales del término a su significado filosófico específico. Por ejemplo, aunque Aristóteles hizo gran hincapié en la razón y en la racionalidad, esto no le convierte en un «racionalista» en el sentido técnico de la palabra. De igual modo, los pensadores de la Ilustración europea del siglo XVIII a menudo son descritos vagamente como «racionalistas», lo cual significa que defendían el uso de la razón y del raciocinio para liberar a la filosofía de las cadenas de la superstición y del dogmatismo. Sin embargo, un empleo generalizado de esta etiqueta puede confundir con facilidad, porque sólo algunos de los filósofos de la Ilustración son «racionalistas» en sentido técnico. Leibniz, por ejemplo, pertenece claramente a la corriente racionalista, cosa que sin duda no ocurre con David Hume. La obra de Bertrand Russell nos proporciona otro ejemplo de la ambigüedad de la etiqueta de «racionalista». La defensa que hace Russell de la razón y del raciocinio contra el irracionalismo de Lawrence nos lleva lógicamente a calificarle de «racionalista» en sentido amplio. No obstante, la mayoría de sus doctrinas y sus métodos específicamente filosóficos pertenecen sin duda a la tradición empirista y, por lo tanto, se oponen casi del todo a la postura racionalista, en el sentido técnico de este término.

El racionalismo en sentido estricto

El racionalismo, en su sentido restringido y técnico, se opone invariablemente al empirismo, y aunque para evitar el exceso de simplificación hay que efectuar esta distinción con mucho cuidado, continúa siendo un punto de partida útil e inevitable en todo análisis de la filosofía racionalista. El empirismo —palabra cuya raíz viene del término griego *empeiria* (experiencia)— es una tesis acerca de la naturaleza y los orígenes del conocimiento humano. Existen al respecto muchas variantes y distintas formulaciones, pero su afirmación esencial sostiene que todo el conocimiento humano

procede en último término de la experiencia sensible. Los racionalistas, en cambio, acentúan la función que desempeña la razón como algo opuesto a los sentidos en la adquisición del conocimiento. Algunos racionalistas condenan los sentidos al considerarlos como intrínsecamente sospechosos y carentes de fiabilidad para basar en ellos el conocimiento. Otros, sin embargo, aunque reconocen que en cierta forma la experiencia sensible es necesaria para el desarrollo del conocimiento humano, insisten en que jamás puede bastar dicha experiencia por sí sola. Todos los racionalistas acostumbran a defender la posibilidad de un conocimiento *a priori*. Esta clase de conocimiento a veces se define como un conocimiento poseído *antes de* la experiencia. Es mejor decir, no obstante, que una proposición se conoce *a priori* si su verdad puede establecerse con independencia de cualquier observación mediante los sentidos. Los empiristas suelen sostener que las únicas proposiciones que podemos conocer *a priori* son aquellas de carácter no informativo: las tautologías del tipo «todos los solteros no están casados», que no brindan ninguna información acerca del mundo, sino que dependen únicamente de las definiciones correspondientes a los términos que las componen. La visión racionalista considera que el conocimiento *a priori* no se limita exclusivamente a las tautologías. Al contrario, los racionalistas formulan la chocante afirmación según la cual nosotros podemos, con independencia de la experiencia, llegar a conocer ciertas verdades importantes y esenciales con respecto a la realidad, la naturaleza de la mente humana y la naturaleza del universo y de lo que éste contiene.

El prejuicio antirracionalista

La pretensión del racionalismo de lograr un conocimiento esencial *a priori* será examinada con detalle en los capítulos siguientes. Antes de comenzar, empero, conviene señalar la existencia de un prejuicio inicial que muchos lectores modernos quizás tengan en contra del empeño racionalista, tal como lo hemos bosquejado hasta ahora. Quizás cabe afirmar que el «lego inteligente» promedio, sobre todo en el mundo

anglosajón, ha absorbido —de forma consciente o subconsciente— una postura decididamente empirista en lo que respecta al conocimiento humano, lo cual se aplica de manera especial al mundo de las ciencias naturales. Existe la impresión generalizada de que la tarea del científico es esencialmente empírica. Los métodos científicos están —o tendrían que estar— íntimamente ligados a la observación y la experimentación efectivas, como algo opuesto a las teorizaciones abstractas. Quienes compartan esta concepción de la metodología científica quizás se inclinen a desechar el proyecto racionalista de investigación pura e independiente de la experiencia sensible, como si se tratase de una especie de juego autocomplaciente e individualista, carente de valor práctico. El ultraempirista Francis Bacon fue quien configuró hace tres siglos esta actitud, afirmando: «los empiristas son como las hormigas; juntan y utilizan lo reunido; los racionalistas, empero, como las arañas, emiten filamentos que salen de ellos mismos.»[8]

Esta rígida dicotomía entre, por un lado, la plausible ciencia empírica que avanza experimentalmente, y por el otro, las fantasiosas construcciones *a priori* del racionalismo, no sobrevivirán a un análisis serio de la forma en que trabaja realmente la ciencia. La evolución reciente de la historia y la filosofía de la ciencia vuelve cada vez más difícil el sostener una simplista equivalencia entre la «ciencia plausible» y la observación empírica. En el capítulo V tendremos ocasión de contemplar más de cerca ciertos elementos actuales de dicha evolución, pero por el momento es suficiente con advertir que el planteamiento empirista de la ciencia está muy lejos de carecer de problemas. A pesar del riesgo de resumir excesivamente la cuestión, vamos a mencionar sólo tres de las dificultades a las que se enfrenta el empirismo. Primero, la senda que va desde los «hechos observados» hasta la «ley científica» se ve asediada por espinosos problemas lógicos relacionados con la confirmación y la solidez de la demostración; además, pocos de aquellos que consideramos «buenos» científicos han seguido en realidad tal sendero, y ni siquiera han pretendido recorrerlo; en tercer lugar, la noción misma de «hechos empíricos» y de «datos observables» es algo claramente problemático.[9]

Por lo tanto, en la batalla entre racionalistas y empiristas no existe ningún motivo para conceder por anticipado la victoria a los empiristas. Uno de los rasgos más fascinantes de la historia de la filosofía es la manera en que los debates filosóficos se resisten a quedar definitivamente «zanjados». La historia filosófica de nuestro propio siglo nos brinda un llamativo ejemplo de este hecho: el dominio aparentemente inexpugnable de la postura empirista dentro de los círculos científicos y filosóficos a lo largo de los años 30, 40 y 50 se halla en la actualidad profundamente erosionado, y algunas de las afirmaciones del racionalismo se han vuelto a valorar desde una perspectiva más favorable. Estos avances recientes se expondrán en el capítulo final. Nuestra primera tarea, empero, consiste en rastrear los orígenes del racionalismo durante el período clásico, y a continuación describir su desarrollo y su florecimiento a través de los complejos sistemas metafísicos del siglo XVII.

RACIONALISMO: UN «CONCEPTO AGREGADO»

El contraste que se ha bosquejado entre racionalismo y empirismo quizás dé la impresión de que los filósofos pueden encasillarse con precisión en dos únicos apartados excluyentes, cuyas etiquetas serían «racionalistas» y «empiristas» respectivamente. Sin embargo, esto constituye una simplificación excesiva y peligrosa. En primer lugar, no se puede considerar el «racionalismo» como una simple doctrina «D», que nos permite definir a los racionalistas como todos aquellos filósofos —y únicamente aquellos— que comparten «D». Ni siquiera en el caso de nociones más concretas se logra una definición tan exacta del problema. Por ejemplo, no podemos decir que todos los gatos —y únicamente ellos— comparten un rasgo «R» específico que les convierte en gatos. Existe por el contrario un *conjunto* de rasgos: cuatro patas, pelaje, bigotes, cola, domesticidad, etc. Existen casos paradigmáticos de gatos que poseen todos los rasgos estándar, pero a otros les pueden faltar uno o varios de tales rasgos (los gatos salvajes, los gatos de la isla de Man), si bien comparten una cantidad suficiente de los demás rasgos como para que se les

califique de gatos. En la historia del racionalismo nos encontramos con un conjunto similar de rasgos. Una de las tendencias del racionalismo es el *innatismo*, que es por su parte un complejo conjunto de nociones según el cual la mente está equipada, desde el momento del nacimiento, con ciertos conceptos fundamentales o con el conocimiento de determinadas verdades fundamentales. Otra tendencia del racionalismo consiste en el *apriorismo*, la creencia en la posibilidad de llegar al conocimiento con independencia de los sentidos. El *necesitarianismo* es otro de sus aspectos: según esta corriente, la filosofía puede descubrir verdades necesarias acerca de la realidad. Existen muchas otras tendencias que se entrecruzan en lo que llamamos tradición «racionalista». El énfasis que se les concede varía de uno a otro filósofo, y los rasgos que nos llevan a clasificar a un pensador como perteneciente a la tradición racionalista no siempre serán los mismos en todos los casos.

Una segunda cautela es que las etiquetas «racionalismo» y «empirismo» no deben ser consideradas como algo que delimite dos áreas exactas de territorio, mutuamente excluyentes. A menudo se producirá un grado elevado de solapamiento, y aunque un filósofo se ajuste en determinado aspecto al paradigma del racionalismo, en su pensamiento puede haber otras corrientes que revelen una postura más empirista. Algunos comentaristas recientes han quedado tan impresionados por el fenómeno del solapamiento que han sugerido el abandono de las etiquetas «racionalismo» y «empirismo», por manifestar más inconvenientes que ventajas. A pesar de todo, esto es una sugerencia errónea. Existen muchas zonas de solapamiento entre las doctrinas de los pensadores católicos y protestantes, pero ello no justifica un intento de describir la historia de la religión sin referirse a estas categorías fundamentales. De igual modo, para bien o para mal, la etiqueta «racionalismo» es una herramienta indispensable para entender la tradición filosófica de Occidente. A pesar de los problemas de solapamiento y de mezcla de rasgos, existe una tradición manifiesta de filosofía racionalista, al igual que existe una tradición manifiesta de teología católica o —si se nos permite la analogía— una clase manifiesta constituida por gatos. No necesariamente lograre-

mos una perspectiva filosófica limitándonos a rechazar malhumorados aquellas etiquetas que plantean problemas de definición y de precisión terminológica. Las etiquetas pueden ser útiles e informativas, siempre que recordemos que lo que implican no es una única «esencia» fija, sino —como afirmó Ludwig Wittgenstein— «una complicada red de semejanzas que se solapan y se entrecruzan».[10]

La filosofía como diálogo

Al desentrañar las diversas corrientes que se han dado en el seno del pensamiento racionalista desde Platón hasta nuestros días no nos anima un objetivo primordialmente histórico. Es improbable que resulte fecundo un enfoque de la filosofía que intente reducirla a una mera «historia de las ideas», que saque a la luz antiguos fósiles para someterlos a inspección. Esto no equivale a afirmar que haya que ignorar la cronología. La tendencia que muestran ciertos autores recientes, que extraen las ideas filosóficas de su contexto propio y las utilizan como diana de tiro al blanco, provoca graves distorsiones. Sea como fuere, para entender a un filósofo —antiguo o moderno— necesitamos someter sus ideas a un continuado examen crítico. Debemos *discutir con* el filósofo, en vez de absorber sus doctrinas de un modo pasivo. Aproximarse de este modo a la cuestión implica tomar en serio la insistencia socrática en que el estudio de la filosofía constituye esencialmente una labor *dialéctica*: avanza mediante el diálogo, a través de argumentaciones y réplicas, y no a través de una exposición lineal. Al principio puede parecer un tanto fantástica la pretensión de entrar en diálogo con los grandes racionalistas del pasado, con un Descartes o un Leibniz. Sin embargo, tal empeño comienza a resultar mucho más factible e interesante cuando uno empieza a darse cuenta de que muchas de las cuestiones tratadas por estos pensadores —los requisitos de un conocimiento adecuado, la naturaleza de la substancia, la estructura de la mente humana— en la actualidad continúan siendo objeto de un intenso debate filosófico. Uno de los rasgos más característicos —algunos dirían que constituye *el* rasgo ca-

racterístico— de los problemas filosóficos es que jamás quedan superados, y poseen la capacidad de fascinar y atormentar a las generaciones siguientes.

Al examinar los diversos elementos del pensamiento racionalista y al evaluar las ideas implicadas en él, no es posible dejar a un lado el ambiente cultural e histórico en el que ahora nos encontramos. Sería demasiado temerario y arrogante el suponer que nuestra propia generación ha llegado a las soluciones definitivas para algunos de los problemas más esenciales y perdurables de la filosofía. Sin embargo, comparando el enfoque de los filósofos modernos con el de sus predecesores, y viendo cómo se replantean y se reinterpretan los problemas, quizás estemos en condiciones de profundizar nuestro entendimiento a este respecto, y de comenzar a distinguir entre lo importante y lo periférico, entre las cuestiones de interés permanente y las que no son más que obsesiones y aberraciones temporales. Quizás no sea posible elaborar un conjunto de respuestas definitivas, y quizás tampoco resulte deseable; lo importante es que el diálogo continúe.

NOTAS

N.B. Los números entre corchetes [] se refieren a obras citadas en la Bibliografía.

1. Robert Sanderson, *Ussher's Power Princes* (1670), citado por el *Oxford English Dictionary* en la palabra «racionalista».
2. Bernard Crick, «John Stuart Mill» en Wintle [97].
3. Platón, *Leyes* [14] 667a; *Protágoras* [12] 333c; *Apología* [15] 38a5.
4. Aristóteles, *Ética a Nicómano* [24] Libro I, Cap. VII y Libro X.
5. Nietzsche [3], pp. 475, 559, 561. Véase en Kaufmann [4] Cap. 4 una visión más favorable de lo que Nietzsche quería dar a entender mediante su glorificación de Dionisos.
6. D.H. Lawrence, *El amante de Lady Chatterley* (1928), Cap. IV.
7. *The Autobiography of Bertrand Russell* [5] Vol. II, p. 22.
8. En *Cogitata et Visa* (1607), en [6] p. 616. De hecho, Bacon habla a continuación de una vía media: la de la abeja, que recoge material pero a continuación lo transforma.
9. Ver más adelante el Cap. V, sección F.
10. *Philosophical Investigations* [8] Parte I, sección 66.

II

LOS FUNDAMENTOS CLÁSICOS

Los textos eruditos a menudo describen el racionalismo como si fuese un fenómeno que comenzó y acabó en el siglo XVII. Esto constituye una gran equivocación. En primer lugar, las ideas y las teorías racionalistas continúan ejerciendo una considerable influencia en muchas áreas de la filosofía actual. Y, además, la obra de los grandes racionalistas del siglo XVII no brotó de la nada. Es cierto que, en determinados aspectos, la obra de Descartes o de Leibniz representó algo desconcertantemente nuevo y original. Sin embargo, la configuración filosófica de muchos de los problemas que les preocupaban resultaría irreconocible si no tuviésemos en cuenta la tradición clásica griega que habían heredado.

Aristóteles, uno de los dos gigantes filosóficos griegos, no suele ser calificado de racionalista, y como se verá, desempeñó un papel complicado dentro del desarrollo del pensamiento racionalista. La contribución de Platón, en cambio, fue decisiva. En realidad, la explicación platónica de la naturaleza y de los objetos de un conocimiento auténticamente filosófico fue tan influyente que, desde muchos puntos de vista, se le puede considerar el padre del racionalismo. Por lo tanto, nuestra investigación tiene que comenzar por Platón y, más en particular, por su teoría del conocimiento.

CONOCIMIENTO Y CREENCIA EN PLATÓN

El primer paso de cualquier explicación del conocimiento consiste en distinguirlo de la creencia. A nivel intuitivo, es obvio que existe una diferencia importante entre saber que

algo es así, y simplemente creer que lo es. Una diferencia fundamental es que el conocimiento está vinculado con la verdad: si alguien pretende conocer una proposición, esto implica que dicha proposición es verdadera. Por otra parte, las creencias pueden ser falsas, y a menudo lo son. Sin embargo, incluso cuando una creencia es verdadera, esto no la convierte necesariamente en un elemento de conocimiento. Puedo creer que hay vida en otros mundos, y quizás tal creencia sea verdad; mi creencia, empero, no equivale a un conocimiento. Al parecer, el conocimiento es algo que representa una *mejora* sobre la creencia verdadera. Una explicación plausible de tal mejoramiento consiste en afirmar que la persona que conoce no se limita a poseer una creencia verdadera sino que puede brindar una explicación que justifica o fundamenta la creencia, o argumenta *por qué* es verdadera.

Platón llevó a cabo con claridad este primer paso importante y adecuado para el análisis del conocimiento. En dos de sus diálogos, el *Teeteto* y el *Menón*, se nos sugiere que el conocimiento mejora la creencia verdadera ya que quien conoce puede brindar determinada explicación de por qué es verdadera su creencia. En el *Teeteto* Platón expone la opinión de que el conocimiento es una «creencia verdadera con una *explicación*» (en griego, *logos*); en el *Menón*, en cambio, se nos dice que el conocimiento implica la capacidad de ofrecer un *razonamiento* (*logismos*) explicativo.[1] (La raíz griega *logos*, presente en ambos pasajes, tiene un significado amplio e indica, por un lado, nociones como «palabra», «lenguaje» y «definición» y, por el otro, «pensamiento», «razón» y «racionalidad».)

Hasta ahora la explicación que da Platón sobre el conocimiento resulta bastante indiscutible, aunque harían falta muchos más detalles para que adquiera una mayor precisión. No obstante, hay otros textos en los cuales Platón lucha con la distinción entre conocimiento y creencia, y acaba por ofrecer un análisis cuyas implicaciones son mucho más llamativas. En la *República* (ca. 380 a.C.) se afirma que el conocimiento no consiste únicamente en la creencia verdadera apoyada por una explicación, sino que además es *infalible*.[2] El conocimiento y la creencia son considerados como «potencias» o

«facultades» diferentes, de lo cual Platón extrae la (discutible) conclusión de que han de tener objetos diferentes. A continuación, Platón explica esta supuesta diferencia entre los objetos del conocimiento y de la creencia, diciendo que el conocimiento está relacionado con lo que *es*, mientras que la creencia se relaciona con lo que «es y no es».[3]

No se ha determinado con precisión a qué se refiere Platón en este pasaje tan controvertido. Algunos comentadores han considerado que Platón está hablando de los «grados de realidad» o «grados de existencia». En este caso, sugeriría que los objetos del conocimiento existen en un sentido especial y privilegiado, mientras que los objetos de la creencia flotan con incertidumbre en una zona crepuscular a medio camino entre la existencia y la no existencia. Es muy difícil saber a qué atenernos con respecto a esta curiosa noción. Afortunadamente, lo que Platón dice más adelante acerca de los objetos de creencia sugiere una interpretación más sencilla y más plausible. Cuando tenemos una creencia referente a un individuo bello o a una acción justa, según Platón se plantea una dificultad, provocada por el siguiente hecho: aquello que se supone bello o justo, puede resultar feo o injusto desde otro punto de vista. Elena de Troya puede ser bella este año, pero en un plazo de treinta años puede volverse fea; una acción como por ejemplo devolver una propiedad prestada puede ser justa en ciertos casos, pero en otros (devolver un arma a un demente peligroso) puede ser injusta. De igual modo, dice Platón, «las cosas que son grandes o pesadas, desde otro punto de vista pueden muy bien ser llamadas pequeñas o ligeras».[4] Nuestras creencias convencionales acerca del mundo, en opinión de Platón, padecen un defecto básico: cuando asignamos determinada propiedad «F» a un objeto del mundo, puede muy bien ocurrir que —aunque desde determinado punto de vista tal objeto es «F»— desde otra perspectiva sea «no F». Este argumento —el «argumento de los opuestos», como a veces se le llama— se propone mostrar que las propiedades adscritas a los objetos de creencia están sujetas siempre a revisión y a reevaluación. Tales objetos nunca poseen sus propiedades de un modo absoluto e ilimitado.

Si de los objetos de creencia ordinarios sólo puede decirse

que son justos o bellos, grandes o pesados, de un modo limitado o restringido, a continuación hay que plantearse si es que existe algo que pueda considerarse como ilimitadamente bello o justo, grande o pesado. Platón responde a este interrogante con un «sí» convencido. Su argumentación ha allanado el camino para la introducción de las llamadas «Formas», las «realidades eternas, inmutables, absolutas»,[5] que en su opinión constituyen los verdaderos objetos del conocimiento.

LAS FORMAS: REALIDAD INMUTABLE Y ENTENDIMIENTO PURO

Las referencias que Platón hace a las Formas —a lo largo de la *República* y de otros diálogos— no siempre resultan coherentes. A veces da a entender que siempre que aplicamos un término «F» a un grupo o una clase de objetos, tiene que haber una *Forma de «F»* de la cual los objetos derivan su F-idad. Así, además de las diversas camas particulares que han fabricado los carpinteros, existe una Forma absoluta de Cama, que fue creada por Dios. La participación de un objeto en esta Forma es lo que le otorga su carácter esencial de cama. En otros lugares (p. ej. en el *Parménides*) Platón expresa ciertas dudas sobre si existe una Forma que corresponda a cada uno de los términos generales (por ejemplo, ¿existe una Forma de «barro» o de «suciedad»?). La habitual denominación de «la *teoría* de las Formas» sugiere que Platón elabora un conjunto de doctrinas perfectamente encadenado, y puede ocurrir muy bien (como indican recientes estudios sobre Platón) que sus opiniones estén menos sistematizadas y menos elaboradas de lo que parece implicar el nombre de «la *teoría* de las Formas».[6] Sin embargo, existe un factor central que resulta decisivo para nuestro objetivo: además de los objetos de creencia —los objetos particulares que constituyen la materia de nuestros juicios habituales sobre el mundo que nos rodea— en opinión de Platón existen también objetos de conocimiento que poseen sus propiedades de un modo absoluto y carente de limitaciones. Además y por encima de las diversas cosas particulares que son p. ej. bellas,

existe lo que Platón denomina «lo bello en sí mismo», lo que es bello de una manera eterna, inmutable y absoluta. Y esto —la Forma de lo bello, como opuesta a las cosas bellas particulares— es el objeto del conocimiento filosófico.

Ahora se pone de manifiesto que un objeto como «lo bello en sí mismo» —la belleza absoluta— no es algo que encontremos en nuestra vida corriente de todos los días. No puede observarse mediante los sentidos, sino que se trata de algo cuya naturaleza es completamente abstracta o teórica, y que por lo tanto hay que captar de un modo puramente intelectual, y no de manera visible o tangible. Esto nos lleva al paso decisivo del razonamiento de Platón, que justifica el que se le llame padre del racionalismo. El auténtico conocimiento, insiste Platón, exige apartarse del mundo sensible para pasar al mundo de lo «inteligible». Aquí está presente un contraste fundamental entre el mundo sensible —el mundo cotidiano que nos revela los cinco sentidos— y un mundo separado donde están los *intelligibilia*, un mundo en el cual los objetos deben ser captados únicamente por el intelecto. Platón desarrolla esta noción apelando a sus famosas analogías del sol, la línea divisoria y la caverna. Estas analogías han dado origen a una extensa bibliografía dedicada a la interpretación y a la crítica de su pensamiento. Aquí nos bastará con un resumen muy breve para poner de relieve el principal contraste que Platón nos transmite. La analogía del sol sirve para contrastar el mundo visible con el mundo inteligible (el mundo de las Formas): así como el sol concede visibilidad a los objetos sensibles, la Forma suprema (que Platón identifica con la Forma de lo Bueno) otorga inteligibilidad a los objetos del conocimiento. El contraste crece y se agudiza a través de la analogía de la «línea divisoria», cuyo elemento central afirma que la relación entre un objeto físico y su sombra es análoga a la relación que existe entre los objetos del intelecto (las Formas) y los objetos de la creencia ordinaria. Así, la persona que se preocupa por los juicios particulares acerca del mundo físico en cierto sentido está enfrentándose con meras sombras. Para lograr el conocimiento tiene que apartarse de la percepción sensible ordinaria, y dirigir su mente hacia arriba, a los objetos del entendimiento puro. Finalmente, en la gráfica analogía de la caverna, Platón sostiene

que la vida del hombre corriente se asemeja a la de prisioneros encadenados que contemplen las temblorosas imágenes que se proyectan contra el muro que hay al fondo de una caverna subterránea. Primero que todo, dice Platón, los prisioneros «tienen que ser liberados de sus ataduras y desengañados de sus ilusiones» (presumiblemente esto implica liberar la mente de la ceguera del prejuicio y construir un conjunto de creencias verdaderas acerca del mundo). Esto, empero, no es más que el comienzo de la sabiduría. Para pasar de la mera creencia al auténtico conocimiento, el aspirante a filósofo tiene que abandonar por completo la cueva. Tiene que elevarse sobre la lobreguez del mundo físico y llegar hasta el mundo superior de la luz y del brillo del sol, que representa el reino del conocimiento y de las Formas. Una vez fuera de la caverna, podrá internarse por la senda que conduce al conocimiento, y al final logrará contemplar las Formas en toda su verdad y su belleza: «el ascenso al mundo superior y a la visión de los objetos que hay allí puede compararse al avance ascendente de la mente hasta el mundo inteligible».[7]

Detrás de estas analogías subyace un propósito que en parte es político. El objetivo de la *República* de Platón consiste en mostrar que el estado justo debe estar necesariamente gobernado por aquellos que poseen el verdadero conocimiento: los filósofos. «La sociedad que hemos descrito nunca se hará realidad... y no veremos el final de las penurias de la humanidad hasta que los filósofos se conviertan en reyes...»[8] Muchos de los intérpretes de Platón, antiguos y modernos, se han mostrado notablemente escépticos con respecto a la practicabilidad e incluso la deseabilidad de confiar el gobierno a una elite filosófica. Dejando de lado los aspectos políticos de la teoría platónica, queda sin embargo una imagen extraordinariamente atrayente del camino que conduce al auténtico conocimiento, que ha ejercido un hondo influjo sobre la filosofía en general, y sobre la tradición racionalista en particular. La doctrina de Platón supone que el logro del verdadero conocimiento exige un intento sistemático de liberar la mente del mundo cotidiano de los sentidos, del mundo de la observación empírica y de las creencias del sentido común.

EL APRIORISMO DE PLATÓN

El rechazo de Platón de los sentidos como origen del conocimiento se pone de manifiesto con una claridad particular cuando describe su programa de educación destinado a los futuros gobernantes-filósofos. El objetivo global del plan de estudios platónico consiste en «apartar la mente de los sentidos» llevándola hacia el puro ejercicio del raciocinio *a priori*: «La aritmética es útil para nuestros propósitos. Eleva la mente hacia lo alto y la obliga a argumentar sobre los números puros, y no será perturbada por ningún intento de limitar la argumentación a determinados conjuntos de objetos visibles o tangibles.»[9] Después de la aritmética viene la geometría, y luego —sorprendentemente— la astronomía. Resulta, no obstante, que se trata de una «astronomía» de un tipo extremadamente abstracto y no empírico: «Trataremos la astronomía como si fuese geometría e *ignoraremos los cielos visibles* si es que anhelamos dirigir la mente a un propósito útil.»[10] En la concepción platónica, el comportamiento efectivo de los cuerpos celestes es irrelevante. El conocimiento verdadero no procede de la observación del mundo visible, sino del razonamiento matemático abstracto. (Esta concepción no debe ser menospreciada como algo completamente peregrino. Hay que recordar que los astrónomos modernos buscan y emplean leyes matemáticas notablemente abstractas que no son observables mediante los sentidos, aunque por supuesto se correlacionen con fenómenos sensibles a través de un largo proceso de raciocinio.)

El sistema cognoscitivo de Platón no es completamente matemático. Algunas Formas, por ejemplo la Forma de la Justicia y la Forma de la Belleza, no son objetos matemáticos, sin la menor duda. En otro lugar Platón declara que el razonamiento matemático es un medio para llegar a un fin, más que un fin en sí mismo. Sin embargo, los estudios matemáticos se invocan de manera constante en tanto que factor decisivo para lograr el tipo de razonamiento abstracto al cual debe acostumbrarse un filósofo antes de lograr el conocimiento. Platón sostiene que el conocimiento filosófico no versa sobre aquello que es, sino sobre lo que no puede ser de otra manera. En palabras suyas, versa sobre «la realidad

eterna, la realidad no afectada por el cambio y la descomposición».[11] Además, este conocimiento no es un conocimiento *a posteriori*, no se deriva de la experiencia, sino que se trata de un conocimiento *a priori*, derivado del razonamiento abstracto e independiente de los sentidos. Platón afirma que «hemos de esforzarnos para alcanzar las realidades últimas mediante el ejercicio de la pura razón, sin la menor ayuda de los sentidos».[12] La imagen resultante es desconcertante y, en cierto modo, seductora. Abriga la esperanza de que la filosofía logre una perspectiva acerca de las verdades eternas y absolutas que trascienden el mundo de lo contingente y lo azaroso. Y es una concepción que, como veremos más adelante, impulsó en gran medida el desarrollo de los sistemas filosóficos de los grandes racionalistas europeos.

LOS PROBLEMAS QUE PLANTEA LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DEL CONOCIMIENTO

1. *Infalibilidad y necesidad.* Hemos señalado antes que Platón considera que el conocimiento es (a) infalible y (b) versa sobre la «realidad eterna». La aceptación de estas afirmaciones por los filósofos posteriores permitió el surgimiento de uno de los principios generales del racionalismo: el conocimiento no puede referirse a verdades contingentes (proposiciones que sean verdaderas de forma *accidental*) sino que debe tratar exclusivamente de verdades necesarias (proposiciones que *deben* ser verdaderas). No está del todo claro que esta distinción se remonte hasta Platón. Él no la expone de forma explícita (más adelante se mencionará una interpretación alternativa de la explicación que Platón ofrece con respecto al conocimiento). Sin embargo, es útil recordar aquí las dificultades que provoca confinar el conocimiento al reino de las verdades necesarias.

Muchos filósofos que han insistido en que el conocimiento tiene que versar sobre las verdades necesarias son autores de un despropósito desde el punto de vista lógico. Una cosa es afirmar que existe una conexión necesaria entre el conocimiento y la verdad, y otra muy distinta es pretender que el conocimiento tenga que referirse a la verdad necesaria.

Suponer que la primera aserción da pie a la segunda constituye una falacia, y tal falacia (que podría calificarse de falacia del «cambio modal») puede explicarse del siguiente modo. Es una verdad necesaria el que, si Gómez conoce P (siendo «P» la proposición que uno quiera), entonces P es verdadera. Afirmar que se conoce algo equivaldría automáticamente a afirmar la verdad de aquello que se conoce. Esto es muy simple: no es más que una consecuencia del modo en que funciona el verbo «conocer». Podemos expresarlo en estos términos:

(1) «Necesariamente [si S conoce que P, entonces P es verdadero].» Pero es una falacia variar el operador modal «necesariamente» e inferir que:

(2) «Si S conoce que P, entonces P es necesariamente verdadero.» El error que aquí se produce puede ilustrarse mediante una analogía. Si una serie de tratamientos médicos es considerada como una *cura*, entonces será un requisito imprescindible que tenga éxito. Esto es muy sencillo: no es más que una consecuencia del modo en que funciona la palabra «cura». Podemos expresarlo en estos términos:

(1a) «Necesariamente [si X es una cura, entonces X tiene éxito].» Pero es una falacia variar el operador modal «necesariamente» e inferir que:

(2a) «Si X es una cura, entonces X es un tratamiento que necesariamente tendrá éxito.» La sentencia (2a) implica que un tratamiento sólo puede considerarse como cura si su éxito se halla garantizado desde el punto de vista lógico, y esto sugiere algo muy discutible: que debamos restringir la etiqueta «cura» a aquellos tratamientos que sean infalibles, que no-puedan-menos-que-tener-éxito. Sin embargo, este requisito es de imposible cumplimiento. Lo único que afirmaba la proposición (1a) original era que una cura es un tratamiento que *tiene éxito en la realidad.* Lo cual no equivale a decir que sólo se puede considerar que un tratamiento es una cura en el caso de que comporte una infalible garantía lógica de éxito.

Hay que señalar que Platón mismo no incurre en el tipo de falacia que acabamos de describir. No obstante, como dice que el conocimiento es «infalible» y que su objeto es la «realidad eterna», con intención o sin ella preparó el camino para restringir los objetos del conocimiento a aquellos obje-

tos que posean sus propiedades con una necesidad estricta. Y como pone de manifiesto la exposición anterior, tal restricción implica *redefinir* el verbo «conocer». Se nos pide que aceptemos una versión revisada del conocimiento, de modo que sólo resulten cognoscibles las proposiciones necesariamente verdaderas, por ejemplo «dos más dos son cuatro» o «la Forma de la Justicia es absolutamente justa». El concepto corriente de conocimiento, empero, permite conocer las proposiciones en el caso de que sean verdaderas *de hecho*, aunque su verdad no sea algo necesario. Las observaciones empíricas, por ejemplo «el sol brilla» o «el gato se acostó sobre la esterilla», no son verdades necesarias. Son aserciones contingentes que pueden ser verdaderas o no, según las circunstancias. El platónico, empero, no dispone de argumentos convincentes para excluir de la esfera del conocimiento estas proposiciones contingentes y empíricas. Además, el sentido común nos indica que a menudo poseemos razones perfectamente fundamentadas para afirmar que tales proposiciones son verdaderas, y en consecuencia se justifica por completo nuestra pretensión de conocerlas.

Una interpretación alternativa. Algunos comentadores han defendido a Platón contra este tipo de críticas, diciendo que él no desea excluir las proposiciones empíricas de su concepción de conocimiento, sino más bien indicar que hemos de ir más allá de ellas, o *trascenderlas*, para logar una auténtica comprensión. Desde esta perspectiva, a Platón le preocupa mostrar que la verdadera sabiduría filosófica no sólo debe implicar un conocimiento de lo que es verdad, sino *una comprensión de por qué* es verdad (hay muchos lugares en los que el verbo griego *epistasthai* que utiliza Platón parece más próximo a nuestro concepto de «comprensión» que a un simple «conocer»). En la *República*, Platón describe un método especial para llegar a entender la realidad, al cual bautiza con el nombre de «dialéctica». La dialéctica implica un «movimiento ascendente» de la mente en dirección a los primeros principios. Una vez que ha subido lo suficiente como para captar el primer principio, Platón afirma que la mente «puede volver hacia atrás y, ajustándose a las consecuencias que dependen de aquel primer principio, bajar hacia una conclusión».[11] Este pasaje es de difícil interpreta-

ción, pero al menos una parte de lo que dice Platón es que la comprensión debe ser *sistemática*: para que nos demos cuenta de por qué es verdadera una proposición, tiene que integrarse en el seno de una estructura teórica general. En este terreno hay que absolver a Platón de la acusación de restringir y redefinir arbitrariamente el concepto de conocimiento. Por el contrario, ofrece una noción dinámica y dialéctica del entendimiento humano, que contiene ciertos elementos de lo que ha llegado a considerarse como una justificación «holista» de la explicación, tipo de justificación que más adelante fue desarrollada a lo largo de la obra de racionalistas como Spinoza.[14] La realidad no puede aprehenderse a trozos: el filósofo tiene que disponer de una visión unificada de cómo se ajusta cada una de las partes dentro del conjunto, para entender por qué las cosas son como son, y lograr así una auténtica comprensión. Como veremos en los dos capítulos siguientes, muchos de los debates que tuvieron lugar entre racionalistas y empiristas durante los siglos XVII y XVIII se centran alrededor de la posibilidad de tal comprensión unitaria de la realidad.

2. *El nivel de la matemática.* Otro de los problemas del enfoque del conocimiento que defendía Platón surge con respecto a su entusiasmo ante el razonamiento matemático. Las proposiciones matemáticas son necesariamente verdaderas en todo momento, pero de esto no se deduce que posean el nivel de verdades categóricas o «absolutas». La necesidad de los teoremas de la geometría euclidiana, por ejemplo, depende simplemente del hecho de que mediante un razonamiento estrictamente lógico se deduzcan de los axiomas de Euclides. ¿Qué ocurre, empero, con los axiomas mismos?

Los axiomas son los *postulados* iniciales (o premisas básicas) del sistema: no pueden demostrarse por sí mismos, so pena de incurrir en un retroceso infinito (habría que mostrar que son consecuencia de axiomas anteriores y así sucesivamente, *ad infinitum*).[15] El resultado es que el nivel de las verdades matemáticas parece más *hipotético* que categórico. Son necesariamente verdaderas *si* los axiomas son verdaderos; pero no son verdaderas en un sentido «absoluto». (De hecho, la adecuada formulación de los teoremas de

Euclides es de carácter hipotético: «*si* se construye una figura con tales y tales características, entonces se obtendrán las siguientes propiedades...») Por lo tanto, es posible demostrar teoremas muy distintos basándose en definiciones y postulados iniciales que difieren entre sí. Este elemento resulta especialmente evidente en nuestros días debido al desarrollo de sistemas geométricos alternativos, no euclidianos, que son tan válidos como el sistema de Euclides, pero que se construyen partiendo de conjuntos diferentes de axiomas iniciales.

Es interesante comprobar que el propio Platón concede un carácter hipotético al razonamiento matemático: «los estudiosos de la geometría y de formas semejantes de razonamiento comienzan dando por sentadas ciertas cosas... y las consideran como supuestos básicos».[16] No obstante, lejos de replantear sus afirmaciones acerca de la posibilidad de un conocimiento absoluto y no hipotético, Platón extrae en cambio la conclusión de que el tipo de conocimiento que ofrecen los matemáticos se halla limitado por su nivel hipotético: «Aunque los asuntos como la geometría se preocupan de la realidad, sólo la contemplan en una especie de sueño y jamás con claridad, en la medida en que no ponen en tela de juicio sus supuestos.»[17] Platón insiste en que el filósofo debe trascender los procedimientos condicionales e hipotéticos del matemático. Debe ejercer una clase especial de actividad racional, que denomina *noesis* o «pensamiento puro»: «El pensamiento puro no trata a sus supuestos como algo dado sino como ... puntos de partida y pasos en el ascenso hacia el primer principio universal y autosuficiente.»[18]

Este movimiento ascendente del pensamiento puro que sube hasta la verdad última y absoluta —lo que Platón califica de primer principio autosuficiente o «no hipotético»— es un elemento central para la visión racionalista. Implica asimismo una afirmación desconcertante: el raciocinio *a priori* no sólo puede proporcionarnos verdades conceptuales que se derivan de determinados postulados y definiciones, sino también verdades esenciales con respecto a la realidad. Ésta es una de las afirmaciones más controvertidas en la historia de la filosofía, y aplazaremos su análisis hasta que veamos cómo se desarrolló dentro de los sistemas pro-

puestos por los racionalistas posteriores. Lo que hay que notar aquí es que el ambicioso proyecto de utilizar el raciocinio *a priori* para descubrir la estructura de la realidad absoluta fue la elaboración teórica culminante del genio platónico. Platón fue quien ideó aquel grandioso diseño: el ascenso del pensamiento puro hasta que —en palabras suyas— logra finalmente «llegar a la definición de la naturaleza esencial de la realidad».[19]

PLATÓN Y LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO INNATO

Antes de abandonar a Platón, hay que señalar otro elemento de su enfoque del conocimiento. Si el conocimiento filosófico surge «sin la ayuda de los sentidos», en tal caso es lógico preguntarse de dónde viene tal conocimiento. ¿Cuál *es* el origen de nuestro conocimiento de la realidad última, si es que no lo es la observación del mundo que nos rodea? Decir que su maestro o su mentor tiene que enseñarle tales verdades al estudioso de la filosofía no sirve demasiado como respuesta, ya que sólo serviría para remitir el interrogante a la generación anterior. En cualquier caso, además, Platón manifiesta una concepción dinámica o «dialéctica» de la investigación filosófica, que rechaza por completo la idea de que el conocimiento puede pasar de este modo a un receptor pasivo: «hemos de rechazar la concepción de educación profesada por aquellos que dicen que pueden introducir en la mente un conocimiento que antes no estaba allí». En cambio, afirma Platón, «nuestra argumentación indica que esta capacidad [de llegar a las verdades últimas] es innata en la mente de todos los hombres».[20]

En el *Menón* y en otros textos, esta doctrina de las potencias innatas de la mente se explica apelando al mito de la *anamnesis* o «recuerdo». El alma es inmortal y ha visto todas las cosas en las fases anteriores de su trayecto. Por eso, lo que nosotros llamamos «aprendizaje» no es más que un recuerdo o una reminiscencia: la recuperación de aquel conocimiento perdido, que el alma recuerda de sus encarnaciones previas.[21] Esta extraña doctrina es probablemente una de las ideas más conocidas de Platón, y su influjo puede

apreciarse con claridad —entre otros lugares— en la famosa Oda de Wordsworth:

Nuestro nacimiento sólo es un sueño y un olvidar:
El Alma que se levanta con nosotros, la Estrella de nuestra vida
Había tenido en otro lugar su morada,
Y viene de muy lejos:
No del olvido total,
Y tampoco de la desnudez profunda,
Venimos de las flotantes nubes de la gloria...[22]

Por evocadora que resulte para los poetas, el valor explicativo de la doctrina de la *anamnesis* es muy escaso desde el punto de vista filosófico. Remitir la adquisición del conocimiento a una existencia previa no es más que dejar a un lado el problema acerca de cómo llegamos a conocer *a priori* las verdades, pero no soluciona la dificultad.

Sin embargo, la doctrina platónica del conocimiento innato posee ciertos argumentos plausibles que la respaldan. Un factor importante es la dificultad de explicar nuestra captación de las verdades matemáticas, por ejemplo, basándose en la observación sensible. En el *Fedón*, por ejemplo, Platón señala que tenemos un concepto de la perfecta igualdad matemática, aunque ningún par de cosas que observemos en nuestra experiencia corriente sean jamás perfectamente iguales.[23] En el *Menón* Platón intenta demostrar que un joven esclavo puede ser inducido a contemplar una verdad de la geometría (el ejemplo versa sobre las propiedades del cuadrado) basándose en su innata aprehensión de ciertas nociones básicas de la matemática. Según Platón, el esclavo —aunque no había sido enseñado— poseía ya en su interior todas las intuiciones correctas. El maestro, como una comadrona, se limitaba a «extraer el conocimiento» formulando las oportunas preguntas.[24]

Es posible que el crítico empirista se muestre aquí muy escéptico, y quizás sospeche que en la «extracción» del conocimiento el maestro ha empleado de hecho preguntas que sirven como guía para la obtención de la respuesta que deseaba. De un modo general, el empirista insistirá en que los conceptos matemáticos se adquieren en la infancia mediante

los estímulos sensoriales adecuados. A esto el racionalista replica que por más hábil que se muestre en el manejo de los ladrillos y las fichas, un maestro será incapaz de conseguir que un niño aprenda la más sencilla de las verdades matemáticas a menos que el niño esté previamente en posesión de una captación innata de los principios subyacentes y de las conexiones implicadas en la cuestión. Más tarde volveremos sobre este tema, sin pretender dejarlo resuelto aquí.[25] Este bosquejo preliminar, empero, es suficiente para señalar la importancia del papel desempeñado por la doctrina platónica del innatismo dentro de la explicación racionalista del conocimiento.

La crítica aristotélica de Platón

El papel de Platón como fundador del racionalismo puede demostrarse con claridad, pero la contribución de Aristóteles es mucho más ambigua. A menudo se afirma que Aristóteles es el fundador del empirismo, lo cual nos brinda una imagen perfectamente dibujada de ambos gigantes filosóficos griegos frente a frente, encabezando cada uno de ellos los grandes ejércitos rivales del empirismo y el racionalismo. Sin embargo, en filosofía las cosas rara vez son tan sencillas.

Es verdad, sin la menor duda, que Aristóteles poseía un interés decididamente no platónico por la conducta y la estructura detalladas de los objetos corrientes que hay en el mundo observable. El vasto conjunto de obras científicas de Aristóteles, sobre todo en el terreno de la historia natural, contiene una gran abundancia de datos basados en la observación empírica. Y si se mira de forma global el enfoque que dio Aristóteles a la ontología —la cuestión acerca de qué hay en el mundo— se pone enseguida de manifiesto que se halla mucho más cerca de la tierra que Platón. Para Aristóteles, una substancia (el último portador de las cualidades) no es una Forma abstracta sino un individuo concreto, por ejemplo, un hombre o un caballo en particular. En su *Metafísica* Aristóteles niega de manera explícita que un universal (p. ej. la belleza) pueda ser una substancia. En otro lugar habla con menosprecio de la concepción según la cual existen cosas

tales como la «Forma de lo Bueno» o la «bondad absoluta».[26] La bondad, según Aristóteles, no es algo trascendente; es algo que debe encarnarse en las cosas buenas particulares o incorporarse a ellas. Este enfoque nos indica que para muchas áreas de la investigación filosófica un punto de partida obvio consiste en contemplar los objetos cotidianos que hay en el mundo que nos rodea. A menudo comprobamos que Aristóteles (por ejemplo en sus tratados de ética) sostiene que la investigación acerca de un tema determinado debe comenzar con un examen de las «opiniones recibidas»: las opiniones habituales y las creencias del sentido común que tengan las personas con respecto a una cuestión específica.[27]

A primera vista todo esto parece muy alejado del intelectualismo abstracto de Platón y de su desdén por los sentidos. Sin embargo, un interés general por la observación empírica no es por sí mismo suficiente para adjudicar a Aristóteles el calificativo de empirista. Hemos de plantearnos interrogantes mucho más específicos y detallados. ¿Consideró acaso Aristóteles que los sentidos eran la base última de todo el conocimiento humano? ¿Cuál fue su actitud con respecto a la posibilidad de un conocimiento *a priori*?

Con respecto a la primera pregunta, a menudo se atribuye a Aristóteles el haber formulado la doctrina empirista según la cual «nada hay en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos». Este principio —que suele enunciarse en latín, *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*— niega la posibilidad del conocimiento innato e insiste en que todos nuestros conceptos proceden en último término de la experiencia sensible. Esta máxima latina se encuentra en los escritos de santo Tomás de Aquino, y éste creía sin duda que al defender la teoría empirista estaba siendo fiel a la autoridad de Aristóteles, pero el examen del *corpus* aristotélico no revela ningún equivalente griego idéntico a la frase latina utilizada por Tomás. No obstante, en el *De Anima* Aristóteles señala que la capacidad de entender exige la capacidad de formarse imágenes mentales; a su vez, esto exige la facultad de percibir mediante los sentidos («a menos que las cosas se perciban, no aprenderíamos ni entenderíamos nada»).[28] Por lo tanto, Aristóteles da con respecto a las funciones de la mente una explicación empirista en la medida en que cree

que todo conocimiento presupone en último término la capacidad de percibir a través de los sentidos el mundo que nos rodea.

El conocimiento demostrativo según Aristóteles

Con respecto al conocimiento *a priori*, empero, no puede afirmarse con certidumbre que Aristóteles rechace la opinión platónica según la cual la razón nos proporciona las verdades necesarias y esenciales acerca del mundo. Si tenemos en cuenta la justificación general que Aristóteles formula sobre el razonamiento científico (en los *Analíticos Posteriores*), vemos que se encuentra muy influida por una concepción axiomática o deductiva del conocimiento. En vez de insistir sobre los procedimientos inductivos basados en observaciones sensibles —como hacen los empiristas posteriores, p. ej. Francis Bacon—, Aristóteles sostiene que el verdadero conocimiento científico debe implicar demostraciones lógicas estrictas, que se deriven de los primeros principios: «Puesto que es imposible que aquello de lo cual tenemos conocimiento [científico] sea distinto de lo que es, lo que se conoce en virtud de un conocimiento demostrativo tiene que ser necesario. En consecuencia, una demostración es una deducción [*syllogismos*] que se deriva de premisas necesarias.»[29]

Esto parece constituir una sólida adhesión a la tesis platónica según la cual el conocimiento de la realidad es un conocimiento de verdades necesarias. Algunos comentadores han intentado resistirse a este sesgo aparentemente racionalista en la explicación aristotélica del razonamiento científico, arguyendo que lo único que Aristóteles pretendía decir era que las conclusiones de una argumentación científica surgen necesariamente de sus premisas (como ocurre en cualquier argumento válido), y que tal necesidad no implica que las premisas sean *ellas mismas* necesarias. Ahora bien, no cabe la menor duda de que una explicación deductiva del razonamiento científico (que afirme que las conclusiones tienen que deducirse lógicamente de las premisas) no implica

necesariamente el compartir la controvertida opinión según la cual las premisas mismas son necesarias. El propio Aristóteles, no obstante, comparte con toda seguridad esta opinión. Afirma de manera explícita que la ciencia versa sobre «lo que no puede ser de otra manera». En otras palabras, defiende una visión sólidamente necesitarista de la verdad científica. Para Aristóteles los principios últimos de la ciencia no son, como en la opinión empirista habitual, «hechos en bruto» —simples aserciones contingentes que podrían ser de otra manera. Por el contrario, la ciencia no versa sobre lo que es verdad por azar sino sobre lo que *tiene que* ser cierto: «el conocimiento científico procede de puntos de partida necesarios, porque lo que es conocido no puede ser de otra manera».[30]

Aristóteles admite sin ambages que estos puntos de partida últimos no pueden ser demostrados ellos mismos mediante una deducción lógica (si así fuese, no serían los principios últimos del sistema: toda demostración tiene que detenerse en algún sitio). ¿Cómo pueden entonces llegar a conocerse? En los *Analíticos Posteriores* Aristóteles declara que los primeros principios de la ciencia son conocidos mediante un proceso llamado *epagoge*. A menudo afirma que la *epagoge* —junto con el razonamiento deductivo (*syllogismos*)— es una de las dos formas en que aprendemos.[31] *Epagoge* suele traducirse habitualmente como «inducción», pero hay que tener cuidado para no incurrir en una equivocación y achacarle a Aristóteles la opinión de Francis Bacon según la cual la ciencia establece sus resultados «induciendo» leyes generales a partir de cuidadosas observaciones y experimentos que tienen lugar en casos particulares. De hecho, en Aristóteles no encontramos nada que corresponda al «método experimental» sistemático de la ciencia. El término griego *epagoge* se deriva del verbo *epagogein*, que en su uso corriente y no especializado significa «conducir»; por lo tanto, la noción fundamental de la *epagoge* aristotélica es que la mente nos «conduce» de una a otra verdad.[32] Aparentemente, Aristóteles considera que los sentidos sólo poseen una función heurística en el establecimiento de los primeros principios. Los sentidos pueden guiarnos en la dirección correcta, o estimularnos hacia líneas fecundas de pensa-

miento. Sin embargo, por sí mismos no pueden establecer la verdad de las proposiciones necesarias. No nos proporcionan el conocimiento de «lo que no puede ser de otra manera» (la *epagoge*, insiste Aristóteles, no puede conducirnos por sí sola al conocimiento verdadero o *episteme*). ¿Cómo podremos entonces adquirir el conocimiento de estas necesidades últimas? La solución aristotélica consiste en afirmar que conocemos los principios científicos mediante la intuición racional, aquella facultad que denomina *nous*, y que está íntimamente vinculada con el término *noesis*, que Platón aplica a la aprehensión racional pura.[33] A pesar de la imagen convencional de Aristóteles como defensor del empirismo en contra del racionalismo platónico, el modelo de conocimiento científico que elabora parece estar en estricta dependencia del modelo *a priori* y necesitarista de Platón.

Las interpretaciones recientes de Aristóteles

Conviene señalar que ciertos estudios recientes han indicado la posibilidad de interpretar a una luz muy diferente la teoría aristotélica del conocimiento científico deductivo. En opinión de un especialista moderno, en realidad a Aristóteles no le interesa brindar una explicación de la lógica del descubrimiento científico. En los *Analíticos Posteriores* no se propone explicar cómo deben avanzar los científicos en su búsqueda de la verdad, sino describir el método correcto para *enseñar* o *impartir* conocimiento: «... la teoría de la ciencia demostrativa jamás aspiró a guiar o a formalizar la investigación; versa exclusivamente sobre las enseñanzas que ya se hayan obtenido acerca de los hechos; no describe cómo adquieren el conocimiento los científicos, o cómo deberían adquirirlo: brinda un modelo formalizado sobre cómo los maestros deben *presentar* e *impartir* conocimiento».[34]

En otro estudio reciente se emplea el modelo aristotélico para formular las condiciones necesarias para la *explicación científica*. Explicar un fenómeno equivale a entender por qué ocurre, y a su vez esto implica mostrar que se puede deducir de los primeros principios autoexplicativos: «Cuando Aristó-

teles afirma que la *episteme* [término que habitualmente se traduce por "conocimiento"] versa sobre lo que no puede ser de otra manera, tal afirmación no debe interpretarse... como una herencia no inventariada de Platón, sino como una tesis esencial que aspira a poner en evidencia una noción contemporánea de entendimiento. Tal entendimiento está constituido por el conocimiento de la explicación de las conexiones necesarias que existen en la naturaleza.»[35]

Examinar estas reelaboraciones de la filosofía aristotélica de la ciencia es algo que supera el alcance de este libro. Sin embargo, sea cual fuere nuestra interpretación de Aristóteles, no puede negarse que él sostiene que la ciencia —hasta cierto punto— implica la aprehensión de verdades necesarias acerca de la realidad o de conexiones necesarias en el mundo de la naturaleza. Este elemento del pensamiento aristotélico es el que en cierto modo permite calificar de «racionalista» su enfoque doctrinal (como veremos, la noción de verdad necesaria y de conexiones necesarias ocupa un lugar muy destacado en el pensamiento de los grandes racionalistas del siglo XVII).

Como este enfoque necesitarista de la ciencia puede ser interpretado como paradójico y obviamente erróneo por muchos lectores, quizás valga la pena señalar que los filósofos actuales no consideran en absoluto que se trate de algo completamente insostenible. En los años 30 y 40 de nuestro siglo, cuando predominaba una filosofía de la ciencia radicalmente empirista, la mayoría de los filósofos insistían en que la ciencia sólo podía ocuparse de los hechos contingentes, y condenaban explícitamente la noción aristotélica según la cual el conocimiento científico consiste en lo que «no puede ser de otra manera». Los avances filosóficos recientes, empero, han hecho que el modelo aristotélico parezca más plausible. Primero, han surgido dudas considerables acerca de si se puede trazar una divisoria tajante e instantánea entre las proposiciones «analíticas» (necesariamente verdaderas y no rectificables) y los juicios «sintéticos» (los que versan sobre hechos contingentes de la experiencia). En segundo lugar, se ha vuelto a examinar en su integridad la noción de «necesidad» en la ciencia, y ciertos filósofos creen ahora que los científicos pueden descubrir necesidades «reales». En

otras palabras, se admite que la ciencia puede ir más allá de las meras correlaciones contingentes e investigar las propiedades *esenciales* de las cosas —aquellas propiedades que «no pueden ser de otra manera». En el último capítulo vamos a examinar estos desarrollos.[36]

Racionalismo y ética en Platón y Aristóteles

Nos parece útil concluir esta exposición de los antecedentes clásicos del racionalismo con una breve mención de cómo se aplica esta doctrina a las cuestiones de orden práctico que plantea la ética (como algo diferente a las cuestiones teóricas de la verdad filosófica o científica). Según Platón, nosotros captamos *a priori* las nociones éticas como por ejemplo la justicia y la bondad, en tanto que Formas últimas. En consecuencia, para dicho autor no existe una diferencia esencial entre la forma en que estudiamos la bondad y la forma en que estudiamos las verdades abstractas de la lógica o la matemática; en último término, la verdad y la bondad están enlazadas entre sí, como aspectos de la Forma Suprema que es fuente de toda la realidad.

Una de las críticas que tradicionalmente ha formulado el empirismo a la teoría racionalista de la verdad última es la siguiente: lo único que puede indicarnos la razón es qué se sigue de qué, pero no nos puede decir qué es lo «absolutamente» verdadero. En la esfera de los asuntos prácticos, la correspondiente crítica empirista afirma que la razón sólo nos puede hablar de *medios*, pero no de *fines*. Puede decirnos qué hemos de hacer *si* deseamos este fin o aquel otro, pero por sí misma no nos puede indicar qué fines debemos desear. «La razón por su cuenta», sostiene sucintamente Hume, «jamás puede producir una acción o hacer que brote una volición... La razón es y debe ser únicamente la esclava de las pasiones».[37] Esta crítica empirista de la razón y de sus limitaciones en la esfera práctica se resume de forma concisa en el antiguo adagio latino «*intellectus nihil movet*», que podemos traducir libremente como «el intelecto, por sí solo, no da inicio a nada». La razón puede indicarnos cómo llegar a nuestro destino, pero no adónde debemos ir.

El principio «*intellectus nihil movet*» constituye de hecho la traducción directa de un texto aristotélico. Sin embargo, quienes citan esta frase como una demostración del enfoque «empirista» que Aristóteles da a la ética no tienen en cuenta que sólo es parte de una sentencia más compleja. El pasaje en cuestión dice lo siguiente: «El intelecto por sí solo no da inicio a nada, salvo cuando se trata del intelecto práctico, que se dirige hacia un fin.»[18] Aristóteles sostiene a continuación que, al mismo tiempo que establece cuáles son los medios necesarios para llegar hasta los fines deseados, el intelecto o la razón interviene en la determinación de los fines en sí mismos. Aristóteles no aceptaría la opinión de Hume según la cual la razón no es más que la alcahueta o la sirvienta de las pasiones. El elemento decisivo —que ignoran quienes echan en el mismo saco a Aristóteles y a Hume— es que el hombre virtuoso, dentro del planteamiento aristotélico, no da por sentados sus fines o sus metas: al contrario, tiene que comprobar su propia conducta para ver si está de acuerdo con lo correcto (el *orthos logos*). Al parecer, la determinación de lo correcto hay que efectuarla a la luz de una concepción global y racionalmente estructurada de aquello que es la vida buena. La persona que Aristóteles llama *phronimos* —el hombre con sabiduría práctica— debe utilizar sus potencias racionales para elaborar esta concepción global de la vida buena.[19]

Nos apartaría demasiado del objeto de este libro el brindar una explicación detallada de la sutil y compleja concepción que Aristóteles posee con respecto al razonamiento ético. Sin embargo, el breve resumen que acabamos de hacer deja en claro que calificar a Aristóteles de «antirracionalista» resulta tan erróneo en la esfera ética como en la esfera del conocimiento científico. Por supuesto, esto no equivale a decir que Aristóteles sea un mero discípulo de Platón. Desde muchos puntos de vista, aquél se aparta del racionalismo radical de su maestro. Citemos sólo dos ejemplos: Aristóteles, como ya señalamos, rechaza con firmeza la teoría de los absolutos trascendentales o Formas; y en segundo lugar, no acepta la opinión platónica según la cual todo el conocimiento se halla interconectado (insistiendo, por ejemplo, en que la ética y la ciencia poseen métodos

diferentes y aspiran a diferentes niveles de precisión).[40] A pesar de todo, es instructivo comprobar que Aristóteles —a pesar de que indudablemente se trataba de un genio original y creativo— recae con frecuencia y a pesar suyo en la seductora visión platónica de la filosofía como sistema jerárquico cuyos primeros principios han sido establecidos mediante la luz de la razón. En los capítulos siguientes veremos cuán duradera ha resultado esta visión platónica.

NOTAS

1. *Teeteto* 200/1 (ver Cornford [10]); *Menón* 97/8 (ver Sesonske [131]).
2. *República* 477e (ver Lee [11]). Cf. *Teeteto* 152c.
3. *República* 479.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. Ver Annas, *An Introduction to Plato's Republic* [16] Cap. VIII.
7. *República* 517.
8. *Ibid.* 473.
9. *Ibid.* 525.
10. *Ibid.* 530.
11. *Ibid.* 485.
12. *Ibid.* 532.
13. *Ibid.* 511.
14. Ver más adelante el Cap. III. Con respecto a esta interpretación más favorable de la opinión de Platón cf. Annas [16] Caps. VIII y IX.
15. Hay que advertir que la formalización euclidiana de la geometría no tuvo lugar hasta que transcurrieron varias generaciones posteriores a Platón; la noción según la cual la geometría reposa sobre *postulados* no apareció ni en Platón ni en Aristóteles.
16. *República* 510.
17. *Ibid.* 533.
18. *Ibid.* 511.
19. *Ibid.* 511.
20. *Ibid.* 518.
21. *Menón* 18.
22. William Wordsworth, «Ode, Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood» (1807).
23. *Fedón* 72/7 (ver Tredennick [15]).
24. *Menón* 82bss.
25. Ver más adelante, Cap. IV, sección A, y Cap. V, sección D.
26. *Metafísica* Z 13 (1036b6) (ver Smith y Ross [22]; *Ética a Nicómaco* L. I, Cap. VI (ver Thompson [24]).
27. *Ética a Nicómaco* L. I, Cap. VII.
28. *De Anima* III, 8 (ver Hamlyn [23a]).

29. *Analíticos Posteriores* I, 4 (73a21) (ver Barnes [23b]).
30. *Ibid.*, 6 (74b5).
31. *Ibid.*, 12 (78a34) y I, 18 (81a40). Cf. *Ética a Nicómaco* L. VI, 3 (1139b-26/8).
32. Si se desean más detalles sobre la noción aristotélica de *epagoge* ver Ross [27] 38ss; y Barnes, «Aristotle's Theory of Demonstration», en *Articles on Aristotle* [28] Vol. I, pp. 77ss.
33. *Analíticos Posteriores* II, 19 (100b5); cf. Platón, *República* 511. Ver Ackrill [25] Cap. VII para más detalles sobre la filosofía aristotélica de la ciencia.
34. Barnes [28] p. 77.
35. M.F. Burnyeat, «Aristotle on Understanding Knowledge», en *Aristotle on Science: The Posterior Analytics* [29].
36. Ver más adelante, Cap. V, sección C.
37. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), [72] L. II, Parte 3, sección 3.
38. *Ética a Nicómaco*, L. VI (1139a36). Ver también Bambrough, *Moral Scepticism and Moral Knowledge* [134] Cap. IX.
39. *Ética a Nicómaco*, L. VI y L. II, Cap. VI. Ver también Richard Sorabji, «Aristotle on the role of Intellect in Virtue» en Rorty [30].
40. *Ética a Nicómaco*, L. I, Cap. II.

III

LA EDAD DE ORO DEL RACIONALISMO

A. René Descartes (1596-1650)

La duda cartesiana y la forma de solucionarla

Por lo general, y con toda justicia, se considera que Descartes es la figura esencial de la transición entre la filosofía clásica y la moderna. No se trata tanto de las doctrinas que haya formulado —en la actualidad se han puesto en tela de juicio buena parte de ellas— sino de cómo concibe la indagación filosófica. Descartes inventó por su cuenta una imagen sorprendente y muy atractiva del método al que debía ajustarse el filósofo en su búsqueda de la verdad:

> Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.[1]

Ésta es la frase inicial de uno de los libros más famosos en la historia de la filosofía, las *Meditaciones metafísicas*, publicadas en latín en 1641. Dentro de la concepción cartesiana, el filósofo debe partir de cero: tiene que liberarse a sí mismo, de manera sistemática, de las proposiciones que han sido acumuladas en el pasado y de las opiniones preconcebidas que ha adquirido a través de sus padres y maestros.

El instrumento utilizado para esta operación de limpieza es la famosa «duda metódica»: «Decidí rechazar como absolutamente falso todo aquello de lo cual pudiese imaginar la más mínima duda, para comprobar si al final me quedaría alguna creencia que fuese absolutamente indubitable.»[2] La duda de Descartes se presenta en tres fases. Primero, se rechaza el testimonio de los sentidos: «de vez en cuando he descubierto que los sentidos me engañan, y es prudente no confiar jamás del todo en aquellos que nos han engañado, aunque sólo sea una vez». Luego, se rechazan también los juicios acerca de la experiencia actual. La creencia en que «estoy sentado junto al fuego, sosteniendo este trozo de papel» parece —a primera vista— un tipo de juicio tan certero que sólo un loco lo pondría en duda; no obstante, es posible que yo esté soñando, en cuyo caso mi juicio es falso. El alcance de este argumento (se le ha llamado posteriormente el «argumento del sueño») se amplía con objeto de suscitar la duda sobre cualquier juicio que yo efectúe con respecto al mundo externo; sin embargo, no impugna las verdades de la lógica y la matemática, porque «esté yo dormido o despierto, dos más tres son cinco y un cuadrado sólo tiene cuatro lados». En este momento surge la tercera clase de duda, la más devastadora. Supongamos que existe una deidad engañadora que me hace equivocar cada vez que sumo dos más tres o que cuento los lados que tiene un cuadrado. Si existiese esta especie de «genio maligno» —y hasta el momento me es imposible desechar tal posibilidad— no hay absolutamente nada que quede exento de duda.[3]

Una vez que se ha llevado hasta el último extremo esta duda metódica, Descartes comprueba que existe al menos una verdad —un «punto firme e inamovible»— que ni siquiera el escepticismo más exagerado está en condiciones de afectar. Si existe un genio engañador, «indudablemente también yo existo, si es que él me está engañando. Por más que él me engañe lo más que pueda, nunca hará que yo sea nada, en la medida en que pienso que soy algo». Por lo tanto, «*pienso, existo* es, por necesidad, verdadero siempre que yo lo afirme o sea concebido por mi mente».[4]

Hemos llegado así al punto de arranque del sistema filosófico de Descartes: el conocimiento que tiene el indivi-

duo acerca de su propia existencia. En otro pasaje este principio asume la célebre formulación «pienso, luego existo» (*je pense, donc je suis*, o en latín, *cogito ergo sum*).[5] Una vez establecida su propia existencia, Descartes se dedica ahora a investigar cuál es su naturaleza o esencia. ¿Qué clase de cosa soy yo? No soy, esencialmente, un ser físico, ya que —aplicando el método de la duda— puedo dudar de que posea un cuerpo, o de que existan siquiera los objetos externos. Los únicos atributos que no puedo negar de mí mismo son los mentales, y por lo tanto he de inferir que «soy una substancia cuya naturaleza o esencia completa consiste en pensar, y cuyo ser no requiere ningún lugar ni depende de nada material».[6]

La descripción del conocimiento que lleva a cabo Descartes comienza ahora a adquirir forma. Él sabe que existe; sabe que es esencialmente una cosa pensante. Además, es consciente de sus propias imperfecciones, y también es consciente de que tiene en su interior la noción de un ser supremamente perfecto. Mediante una complicada argumentación cuyos detalles podemos omitir aquí, Descartes explica que dicha noción tiene que haber sido colocada en él por un ser perfecto realmente existente: Dios. Y dada la existencia de un Dios perfecto y benévolo que no le engañará siempre que utilice el poder de la razón de forma cuidadosa y metódica, queda abierto el camino para desarrollar un análisis sistemático del funcionamiento del mundo físico.

La descripción cartesiana de conocimiento; el rechazo de los sentidos

Lo primero que llama la atención del lector en el método filosófico de Descartes es su actitud notablemente individualista. El sujeto que medita, en soledad junto a la chimenea de su hogar, trata de desembarazarse de los prejuicios del pasado y reflexiona sobre su propia naturaleza y existencia. A primera vista, todo esto parece muy alejado del gran proyecto racionalista de Platón: el rechazo de la particularidad, la afirmación de un reino de realidades impersonales y objetivas que existen independientemente. Sin embargo,

cuanto mayor sea el detalle con que contemplemos la filosofía cartesiana, con más claridad se hace evidente su tendencia profundamente racionalista. Para empezar, Descartes —al igual que Platón— insiste de forma constante en que la mente debe «apartarse de los sentidos» para lograr un conocimiento verdadero. Ello se debe, en parte, a que —como ya hemos visto— nuestros juicios corrientes acerca del mundo externo son susceptibles de error; las percepciones sensibles pueden estar sujetas al error y a la ilusión; en realidad, todas nuestras supuestas observaciones pueden consistir en engaños o sueños. Sin embargo, esto constituye sólo la mitad de la historia, y los comentadores que estudian los argumentos de Descartes limitándose a seguir la senda propia del escepticismo convencional olvidan un factor decisivo. Aunque ya se haya dejado atrás la duda metódica, Descartes continúa insistiendo en que nuestros sentidos, incluso cuando funcionan a la perfección, nos informan de un modo intrínsecamente poco fiable acerca de la verdadera naturaleza de la realidad. Esto se comprueba con claridad en la exposición que Descartes realiza acerca de nuestro conocimiento del mundo físico; el filósofo utiliza como ejemplo un trozo de cera.

> Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera; acaba de salir de la colmena; no ha perdido aún la dulzura de la miel que contenía; conserva algo del olor de las flores, de que ha sido hecho; su color, su figura, su tamaño son aparentes; es duro, frío, manejable y, si se le golpea, producirá un sonido... Mas he aquí que, mientras estoy hablando, lo acercan al fuego; lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas si puede ya manejarse y si lo golpeo ya no dará sonido alguno... ¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos.[7]

Las propiedades sensoriales que posee normalmente la cera, afirma Descartes, no nos indican nada acerca de su naturaleza esencial. Cabe deducir que la única propiedad esencial de la cera consiste en la extensión: no es más que una *res extensa*, una cosa con extensión, que posee longitud, anchura y profundidad, y que es capaz de asumir una

cantidad infinita de formas geométricas. Sin embargo, esto no es lo que percibimos a través de los sentidos o de la imaginación, porque sabemos que la cera es capaz de adoptar muchas más formas de las que podamos observar en la realidad o de las que podamos imaginarnos. Por lo tanto «sabemos que los cuerpos no se perciben estrictamente mediante los sentidos o por la facultad de la imaginación, sino únicamente por el intelecto».[8]

La clave de este conocimiento puramente intelectual es la *lux naturae* o «luz natural»: la capacidad innata que Dios otorgó a nuestro intelecto con objeto de llegar a la verdad por medio de «ideas claras y distintas». Estas percepciones claras y distintas no tienen nada que ver con las percepciones de los sentidos; al contrario, se trata de aquellas percepciones puramente intelectuales que aparecen en nosotros cuando contemplamos las proposiciones matemáticas, elementales y evidentes por sí mismas. En realidad, las propiedades de la cera que percibimos clara y distintamente *son* propiedades matemáticas, y más en particular, propiedades geométricas: la cera es, por esencia, algo que puede extenderse en tres dimensiones.

La función de la matemática

Este factor que acabamos de mencionar posee una importancia fundamental para la comprensión de la física cartesiana. Descartes concibe el conjunto del conocimiento como una unidad sistematizada: «la filosofía es como un árbol cuyas raíces están formadas por la metafísica, el tronco es la física, y las demás ciencias constituyen las ramas».[9] Esto significa que las intuiciones filosóficas formuladas en las *Meditaciones* tienen que aplicarse asimismo al detallado análisis que efectúa Descartes con respecto al universo físico. Nuestra visión del mundo basada en el sentido común depende en gran medida de que atribuyamos a los objetos determinadas cualidades sensibles, por ejemplo la dureza, el color, el peso, etc. Sin embargo, Descartes insiste en que no hay lugar en la ciencia para estas propiedades no esenciales:

> Supongamos que nos dedicamos a examinar la noción que tengamos acerca de ... una piedra, y que dejemos fuera todo lo que sabemos que no resulta esencial para la naturaleza de un cuerpo. Antes que nada, excluiremos la dureza porque si la piedra se funde o se pulveriza perderá su dureza aunque no por ello deje de ser un cuerpo. A continuación, excluiremos el color, porque a menudo hemos visto piedras tan transparentes que parecen no tener color. Más tarde excluiremos el peso, porque aunque el fuego sea extremadamente ligero sigue siendo considerado como un cuerpo; y finalmente excluiremos el frío, el calor y todas las cualidades de este tipo, porque no se las considera presentes en la piedra, o porque, si cambian, no por ello se piensa que la piedra ha perdido su naturaleza corpórea. Después de todo esto, veremos que en la idea de piedra no queda nada salvo que se trata de algo extendido en longitud, anchura y profundidad.[10]

Este razonamiento no es del todo claro. Si se considera que la forma (una longitud, una anchura y una profundidad determinadas) constituye una modalidad de la extensión ¿por qué no podría considerarse que también lo es el color? Si un objeto puede extenderse adoptando una forma determinada (y constituir p. ej. un cuadrado) ¿por qué no podría extenderse asimismo con un determinado color (y constituir p. ej. una zona amarilla)? Descartes responde que toda modalidad de la extensión debe ser *cuantificable*, porque sólo las propiedades rigurosamente exactas —determinadas por el razonamiento matemático— pueden percibirse de forma tan clara y distinta como para que excluyan toda posibilidad de error. Esto se pone de manifiesto en el gigantesco tratado científico-filosófico que Descartes publicó en latín en 1644, los *Principios de la filosofía*:

> Acepto sin inconveniente que no reconozco en las cosas corpóreas ninguna materia que no sea aquello que los geómetras denominan cantidad y que toman como objeto de sus demostraciones, es decir, aquello que es aplicable a cualquier clase de división, figura y movimiento. Además, considero que en la materia no existe nada aparte de estas divisiones, figuras y movimientos; e incluso con respecto a estos elementos admitiré como verdadero sólo lo que proceda de nociones comunes e indudables [axiomas] cuya evidencia por sí misma

> sea tal que pueda considerarse como una demostración matemática. Y como se pueden explicar de este modo todos los fenómenos naturales, no creo que en la física sean admisibles o deseables ninguna otra clase de principios.[11]

El programa cartesiano de las ciencias físicas, por lo tanto, consiste en «matematizarlas». Descartes propone la eliminación sistemática de las cualidades sensibles —junto con las obscuras fuerzas ocultas como por ejemplo las «potencias» o «virtudes» simpáticas y antipáticas de la ciencia medieval— substituyéndolas por las propiedades del razonamiento matemático, estrictamente cuantificables.

En la práctica, Descartes no logró elaborar un modelo matemático satisfactorio con respecto al universo físico. Los detalles de sus teorías acerca de la gravitación, la naturaleza del fuego, la luz, el magnetismo, etc., en la actualidad sólo poseen un interés histórico. Le correspondió a Newton, más adelante en ese mismo siglo,[12] formular las ecuaciones matemáticas que brindarían por primera vez a la humanidad un instrumento efectivo para predecir el curso de la naturaleza. Sin embargo, todo esto sirvió para demostrar que la insistencia de Descartes en que la ruta del progreso debía plantearse en una dirección racionalista, a través de las percepciones claras y distintas del razonamiento matemático, era algo básicamente acertado. Y el programa de eliminación de los *qualia* en favor de los *quanta* —la búsqueda de explicaciones que eviten referirse a las cualidades sensibles y empleen sólo las descripciones cuantitativamente exactas que efectúa la matemática— sigue constituyendo uno de los hitos de la ciencia moderna.

Los problemas del racionalismo cartesiano

1. *El «círculo cartesiano»*. Quedan pendientes ciertas cuestiones importantes y espinosas que hay que plantearse con respecto a la concepción racionalista del conocimiento que defiende Descartes. En primer lugar, la viabilidad del esfuerzo cartesiano —en realidad, toda su razón de ser— depende de que los cimientos hayan sido correctamente

colocados. Partiendo de cero, y dejando a un lado todas las opiniones preconcebidas, el filósofo cartesiano tiene que ser capaz de edificar un conjunto sistemático e indubitable de percepciones claras y distintas. ¿Cómo puede conseguirse tal cosa? El método de Descartes, como ya hemos comprobado, avanza desde el conocimiento de la existencia del sujeto mismo hasta el conocimiento de la existencia de un Dios que no nos engaña. Por lo tanto, si las pruebas de Descartes sobre la existencia de Dios no son válidas —cosa en la cual coinciden actualmente la mayoría de los especialistas— todo su esfuerzo cae por tierra. Sin embargo, el problema no se reduce a que las pruebas que aduce Descartes para demostrar la existencia de Dios sean de dudosa validez: en toda esta cuestión subyace una dificultad estructural más grave. Para demostrar la existencia de Dios hemos de partir de ciertos axiomas o premisas. ¿Cómo sabemos que estos axiomas son correctos? Descartes responde que nosotros percibimos clara y distintamente su verdad. Sin embargo, surge la siguiente pregunta: ¿cómo podemos confiar en nuestras percepciones claras y distintas? Una vez demostrada la existencia de Dios, esto no constituye ningún problema. Descartes puede sostener que Dios, al ser perfecto y por lo tanto bueno, no puede habernos dado una mente sujeta a error acerca de materias que cree percibir con la máxima claridad. No obstante, hasta que no sepamos que Dios existe, no tenemos ninguna garantía de la fiabilidad de la mente, ni siquiera en las cosas más sencillas. Así, desde el comienzo mismo la empresa cartesiana se encuentra amenazada por un siniestro círculo vicioso: no podemos confiar en nuestras percepciones claras y distintas hasta saber que Dios existe; pero no podemos demostrar la existencia de Dios si no nos fiamos de nuestras percepciones claras y distintas.

La respuesta de Descartes a este considerable problema (conocido por el nombre de «círculo cartesiano») parece consistir en que existen algunas proposiciones tan claras y tan sencillas que, incluso sin disponer de una garantía divina de la fiabilidad de la mente, se garantizan a sí mismas. «Dos y dos suman cuatro» o «si pienso, existo» son ejemplos de proposiciones tan sencillas y directas que, al analizar aquello que afirman, no tengo la menor posibilidad de equivocarme

con respecto a su verdad.[13] Entre los filósofos hay división de opiniones en lo referente a la coherencia de esta noción de proposición verdadera de modo indubitable y que se garantiza a sí misma; al autor de este libro, empero, le parece coherente. En realidad, las proposiciones del tipo de las que acabamos de citar son aserciones que, si tenemos en cuenta el significado propio de los símbolos implicados, podemos aceptar de forma infalible como verdaderas. La dificultad que se le plantea a Descartes, sin embargo, consiste en que estas proposiciones tautológicas o cuasi-tautológicas nos proporcionan una información muy escasa: no son más que aserciones relativamente no informativas acerca del significado de nuestros símbolos o del contenido de nuestra propia mente. Si deseamos avanzar más allá —y establecer afirmaciones más esenciales acerca de la existencia de Dios o de la naturaleza del universo— estamos obligados a abandonar el reino de las proposiciones elementales y que se confirman a sí misma y, por consiguiente, se desvanecerá la garantía infalible de verdad.

El proyecto racionalista de investigación filosófica pura —el objetivo que persigue Descartes— se enfrenta a un dilema fatal. Comienza y acaba con proposiciones limitadas y nada estimulantes, como por ejemplo «dos y dos suman cuatro» o «si pienso, existo», cuya verdad tiene que pagar el precio de no informar acerca de demasiadas cosas. O, por el contrario, avanza hacia verdades más importantes y esenciales al precio de perder la clase de certidumbre y de necesidad que se exigía originariamente como requisito absoluto de un sistema de conocimiento bien fundamentado.

2. *Los límites de los sentidos.* Una segunda dificultad del método cartesiano hace referencia al rechazo de los sentidos como fuente fiable de información acerca del mundo. Es cierto, como Descartes señala con frecuencia, que la verdad de muchas de las proposiciones establecidas mediante la observación sensible no es inmutable y perpetua: a veces la cera es dura, y a veces es blanda. ¿Por qué demuestra este hecho que la observación empírica no es una base fiable del conocimiento? El que una propiedad sea un fenómeno *contingente*, presente o ausente según las diversas condiciones y

circunstancias que se den en cada caso ¿por qué tiene que convertir en menos verdadera y menos genuina una de las propiedades del objeto en cuestión? Esto sería consecuencia del prejuicio platónico según el cual el material del verdadero conocimiento sólo consiste en propiedades eternas e inmutables. No obstante, aun aceptando la opinión platónica, sigue sin estar claro que haya que eliminar por completo la información procedente de los sentidos. En realidad, la propiedad de la «dureza» es una huidiza y transitoria propiedad de la cera; pero la propiedad «dureza a una temperatura de 10 °C» es una propiedad eterna e inmodificable. En otras palabras, no parece haber ningún motivo por el cual los sentidos no puedan brindarnos información dotada de fiabilidad y de estabilidad acerca de la naturaleza de las cosas, siempre que especifiquemos con cuidado las condiciones en que es válida dicha información.

3. *Matemática y ciencia positiva.* En tercer y último lugar, la concepción apriorística del método científico cartesiano también es causa de problemas. Como Platón (y Aristóteles), Descartes desea que su filosofía revele verdades inmutables y eternas acerca del universo. Sin embargo, no es seguro que las certidumbres deductivas de las matemáticas estén en condiciones de llevar a cabo el trabajo que se espera de ellas aquí. Descartes formula sólidamente sus aspiraciones deductivistas en su célebre *Discurso* (*Discurso sobre el Método de conducir correctamente la propia Razón y buscar la Verdad en las Ciencias*, publicado en francés en 1637 y que tiene el carácter de introducción a su obra, destinada al gran público). Encontramos allí una declaración que desde muchos puntos de vista constituye un paradigma de la actitud racionalista:

> Esas largas cadenas de trabadas razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginar que todas las cosas que entran en la esfera del conocimiento humano se encadenan de la misma manera; de suerte que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera ninguna que no lo fuera y de guardar siempre el orden

> necesario para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir.[14]

El paralelismo con la geometría ha provocado un reproche frecuente: el racionalista está tratando de hacer ciencia de salón. La deducción paso a paso a partir de los primeros principios puede resultar espectacularmente satisfactoria en geometría, disciplina que se propone desarrollar las consecuencias de un conjunto seleccionado de axiomas, pero la física tiene que actuar de un modo muy diferente. No sólo nos debe indicar qué se sigue de qué, sino cómo es en realidad el mundo. Dicho de otra manera, los principios de la física tienen que describir —o por lo menos indicar de algún modo— qué es lo que ocurre en realidad. Y para ello no puede fiarse simplemente de nuestras intuiciones *a priori*: ¿por qué hemos de suponer que nuestras intuiciones reflejan la estructura real del universo?

Una parte de la respuesta de Descartes consiste en apelar a la noción de conocimiento innato. Cuando se la utiliza de manera cuidadosa y reflexiva, la *lux naturae* —la divina luz de la razón que Dios nos ha otorgado a cada uno de nosotros— es una guía infalible con respecto a la naturaleza de la realidad. Una dificultad que surge en este ámbito es el problema de la circularidad que antes hemos mencionado: si las pruebas acerca de la existencia de Dios presuponen la fiabilidad de la luz natural, recurrir a la existencia de un Dios no engañador —para establecer que la mente humana es un instrumento fiable para descubrir la verdad— implica un círculo vicioso. Aunque concedamos a pesar de todo a Descartes su «luz natural», sería excesivamente optimista esperar que los tipos de proposiciones simples y evidentes por sí mismas que conocemos *a priori* son lo bastante ricos y detallados como para describir la complejidad del universo real. El filósofo racionalista comienza a parecerse a la araña de Bacon[15]: elabora complicadas telarañas metafísicas que quizás posean una cierta fascinación interna, pero que no implican ninguna relación útil con el mundo real.

La noción cartesiana de indagación científica

Una parte de la labor científica de Descartes (p. ej. sus intentos de extraer de la naturaleza de Dios las leyes del movimiento *a priori*) constituye sin duda una argumentación aprovechable por aquellos que califican de «ciencia de salón» a la actitud racionalista. Sin embargo, Descartes también propone un modelo mucho menos rígido. Incluso en una de sus primeras obras, las *Reglas para la dirección del entendimiento*, que conceden gran énfasis a la intuición matemática, Descartes ataca frontalmente a los filósofos escolásticos por menospreciar los experimentos y «esperar que la verdad germine en sus cabezas como Minerva surgiendo de la cabeza de Júpiter».[16] Y en su *Discurso*, Descartes afirma con rotundidad que «el progreso de la ciencia hace cada vez más necesario el experimento». Añade a continuación:

> el poder de la naturaleza es tan amplio y tan vasto, y esos principios tan sencillos y generales, que no descubro casi ningún efecto particular que no sepa de antemano que puede deducirse de muchos modos, y mi mayor dificultad es, por lo común, encontrar por cuál de esos modos depende de dichos principios; para lo cual no tengo otro recurso que buscar otra vez experiencias tales que su resultado varíe según que se lo explique por una u otra de esas maneras.[17]

Sin duda alguna, esto no constituye un apriorismo rígido. Y si uno examina los minuciosos resultados científicos obtenidos por Descartes, se aprecia que sólo se afirma la demostrabilidad *a priori* de muy pocos principios generales. Por lo demás, afirma Descartes, «somos libres de formular cualquier suposición coherente con nuestros principios, siempre que todas las consecuencias que se sigan de dicha suposición concuerden con la experiencia».[18] En vez de «ciencia de salón», esto se parece mucho más a la moderna y generalizada concepción «hipotético-deductiva» de la ciencia: se emite una teoría, y las consecuencias que se deducen de ésta se comprueban experimentalmente.

En definitiva, la ciencia constituye para Descartes un proceso en dos niveles. En el primer nivel, nuestras intuiciones *a priori* deben utilizarse para construir un conjunto de

primeros principios fundamentales que proporcionan la base para una descripción matemática exacta de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, a este nivel de generalización hay que añadir casi todos los detalles específicos. Para llegar al detalle hemos de bajar a un nivel inferior, donde se trabaja con algo mucho más cercano a un enfoque hipotético-deductivo. Aquí el objetivo consiste en diseñar hipótesis de la máxima sencillez, que serán juzgadas con relación al ámbito y la diversidad de los actuales resultados empíricos que tales hipótesis logren explicar. Se trata de un complejo y sofisticado modelo de teoría científica, y si esto es «racionalismo», entonces el racionalismo puede convertirse en algo imprescindible para la ciencia.

B. Benito de Spinoza (1632-77)

El método deductivo

Hemos comprobado que el modelo deductivo del conocimiento desempeñaba un papel decisivo en el pensamiento de Descartes. Sin embargo, resulta curioso advertir que en realidad Descartes no expuso de forma deductiva las grandes líneas de su sistema filosófico. Él creía sin duda que su metafísica se ajustaba a los criterios propios de la certeza deductiva, y su carácter verdadero e indubitable dependía precisamente de ello. No obstante, para que sus lectores siguiesen la argumentación que efectuaba, Descartes evitó el estilo axiomático de exposición y prefirió en cambio emplear lo que denominó el «orden del descubrimiento».[19] Así, en las *Meditaciones* no deduce determinadas conclusiones de un conjunto de axiomas iniciales sino que describe con viveza la senda recorrida por un pensador individual en su huida de la duda y su avance gradual hacia la verdad. Sólo en una ocasión, para complacer a su amigo y crítico Mersenne, Descartes intentó exponer su sistema «*more geometrico*» —de manera geométrica— partiendo de un conjunto de definiciones, axiomas y postulados, y deduciendo teoremas en calidad de resultados. Sin embargo, esta exposición resulta breve y esquemática, y el propio Descartes no parece demasiado complacido con ella.[20]

Spinoza, en cambio, es un deductivista integral. La formulación definitiva de su filosofía se titula *Ethica ordine geometrico demonstrata* («La ética demostrada en un orden geométrico»), escrita en latín en la década de 1660, pero no editada hasta 1677, inmediatamente después de su muerte. En dicha obra Spinoza expone todo un sistema filosófico de un modo estrictamente deductivo, siguiendo los principios de la *Geometría* de Euclides. Se hacen listas de definiciones, se establecen axiomas, y a continuación se demuestra gran número de «proposiciones» y «corolarios». Se justifica cada fase del razonamiento demostrando que constituye una consecuencia exacta y paso a paso de las definiciones y los axiomas.

Como indica el título de su obra, Spinoza se propone señalar qué es lo bueno para el hombre, y en la parte final de la obra encontramos una detallada descripción de las pasiones y emociones humanas, y de la naturaleza de la libertad. Sin embargo, en la primera parte de su obra —la más conocida— se construye una teoría metafísica del universo partiendo desde los primeros principios, comenzando por la noción más fundamental de todas: la *substancia*.

La teoría monista de la substancia

La noción filosófica de substancia se remonta hasta Aristóteles, donde se aplica primordialmente a aquello de lo cual se predica algo, pero que no puede predicarse de otras cosas. Por ejemplo, la blancura no es una substancia sino un predicado que se aplica a otras cosas; en cambio, un caballo o un hombre individuales sí son una substancia.[21] La filosofía escolástica medieval sigue a Aristóteles al considerar al mundo como una pluralidad de substancias que pueden ser de diversas «clases naturales»; en Descartes, empero, sólo hay dos clases de substancia: la mente (o substancia pensante) y la materia (o substancia extensa). Spinoza simplifica las cosas todavía más, y sostiene que existe necesariamente una única substancia. En la definición III de la *Ética* se afirma que «una substancia es aquello que es en sí mismo y se concibe a través de sí mismo; en otras palabras, aquello de lo

cual puede formarse una concepción, con independencia de cualquier otra concepción». De esto se sigue que una substancia es una entidad autosuficiente e independiente que es *causa sui*, causa de su propia existencia. Si estuviese causada por alguna otra cosa, no podría concebirse enteramente «a través de sí misma» y por lo tanto no se ajustaría a la definición originaria de substancia. (Aunque Spinoza se aparta radicalmente de la postura aristotélica, su definición toma un elemento de la noción originaria de substancia que propone Aristóteles: éste había indicado que una substancia, al ser sujeto último de predicación, es algo que posee una existencia independiente.[22]) Según Spinoza, explicar o entender una substancia consiste en concebirla desde el punto de vista de sus propiedades esenciales o necesarias. A este respecto puede apreciarse una notable afinidad con el racionalismo de Platón y Descartes: las explicaciones verdaderas no deben referirse a propiedades accidentales o contingentes, sino a propiedades necesarias e inmutables. Supongamos, pues, que existen dos substancias. Si así fuese, para explicar cuál es su naturaleza esencial tendríamos que explicar cómo se relacionan —o no se relacionan— entre sí. Esta clase de explicación, no obstante, significaría necesariamente que hemos de ir más allá de las propiedades esenciales de cada substancia; y en ese caso, los objetos en cuestión no podrían ser substancias (porque, de acuerdo con la definición inicial, para que un objeto sea substancia tiene que ser autosuficiente, concebido «en sí mismo y a través de sí mismo»). Si nos atenemos a las premisas básicas de Spinoza, sólo puede existir una única substancia, que es independiente, inmutable, infinita, causa de sí misma, y que existe de modo necesario y eterno.

El «monismo» metafísico de Spinoza, como acertadamente se le denomina, nos brinda un sistema cerrado y unificado en el cual el universo en su conjunto —con toda su complejidad— se convierte en manifestación de una única realidad. Esta unidad posee un infinito número de atributos, y Spinoza nos dice que éstos a veces pueden concebirse como modalidades de la extensión o modalidades físicas, y a veces como modalidades del pensamiento o modalidades mentales. Sin embargo, estos fenómenos aparentemente diversos

en realidad no son otra cosa que una única substancia autodeterminante y omniabarcadora, que Spinoza denomina *Deus sive Natura*, «Dios o Naturaleza».[23]

La verdad como coherencia

Aquí no disponemos de espacio suficiente para dejar constancia de la complejidad y el detalle que caracterizan la reflexión de Spinoza. No obstante, nuestra anterior exposición sobre Descartes pone de manifiesto algunos de los problemas que surgen en este sistema filosófico tan apriorístico. Spinoza, siguiendo las huellas de Descartes, insiste en un tipo de certidumbre rigurosa que le conduce inexorablemente a una concepción deductiva del conocimiento, donde se demuestre que todos los resultados son consecuencia inevitable y lógica de los primeros principios del sistema. Como ocurre en todos los sistemas racionalistas, empero, sería apropiado preguntarse qué nos garantiza que el sistema, a pesar de todo su rigor y claridad interna, corresponde a lo que es en realidad el universo. Algunos críticos han acusado a Spinoza de perpetrar una especie de gigantesco juego de manos: su mecanismo deductivo origina proposición tras proposición, pero si los supuestos iniciales se ponen en tela de juicio, todo el sistema se derrumba como un castillo de naipes. Este reproche se justifica en parte, pero puede argüirse en defensa de Spinoza que su planteamiento no debe juzgarse exclusivamente desde el punto de vista de la plausibilidad de sus postulados iniciales. Su reflexión filosófica funciona como lo que actualmente se denomina sistema *holista*: los axiomas y las definiciones originales sólo pueden entenderse desde la perspectiva de las proposiciones que se deducen a continuación, y viceversa, las deducciones posteriores tienen que estar en relación con los axiomas y las definiciones. Hay que valorar este sistema en su integridad, y no a trozos.

Esta defensa de Spinoza posee consecuencias muy complejas, que en parte dependen de nuestra concepción de verdad. La tradición empirista tiende a analizar la verdad

como una *correspondencia* con la realidad: el universo consiste en entidades de diversos tipos, o funciona de este o de aquel modo, y una afirmación sólo es verdad si se corresponde con los hechos, con las cosas tal como son realmente. Desde esta perspectiva, el sistema de Spinoza no parece haber descubierto las verdaderas características del universo. Sin embargo, existe una concepción alternativa de la verdad, que en nuestro siglo ha experimentado un poderoso resurgimiento, y según la cual no hay que analizar la verdad de una proposición con base en su correspondencia con los hechos, sino recurriendo a su *coherencia* con el sistema completo de aserciones al que pertenece. Estas teorías de la coherencia consideran que nosotros no podemos determinar si una proposición en particular se corresponde o no con los «hechos» extra-lingüísticos. La razón es que quizás no pueda especificarse cuál es el significado de una proposición aislada; dicha significación sólo puede entenderse desde el punto de vista de su función dentro del lenguaje y de la forma en que se ajusta a los demás elementos del sistema. Y, en segundo lugar, si reflexionamos sobre la posibilidad de escaparnos de algún modo de nuestro esquema conceptual y comparar nuestras afirmaciones con la «realidad» para ver si se «ajustan» a ella, nos damos cuenta de las dificultades que plantea tal eventualidad.

Evaluar las complejas cuestiones implicadas en el debate acerca de las teorías de la verdad basadas en la correspondencia y en la coherencia es algo que supera el objeto del presente volumen. Sin embargo, es interesante advertir que el propio Spinoza desarrolla en su *Ética* las bases para una teoría de la verdad basada en la coherencia. La noción de verdad que defiende Spinoza radica en lo que él denomina una «idea adecuada». Decir de una idea que es adecuada equivale a decir que se halla en determinada relación lógica con otras ideas, lo cual —en definitiva— significa que puede demostrarse su conexión necesaria con el sistema en conjunto. Por lo tanto, la verdad es lo que Spinoza denomina una propiedad «intrínseca», y no «extrínseca». Spinoza rechaza de modo específico el análisis de la verdad de una idea basado en su correspondencia con un objeto externo. «Me refiero al signo intrínseco de una idea adecuada para excluir aquello que es

extrínseco, es decir, el acuerdo o correspondencia (*convenientia*) entre la idea y su objeto.»[24]

La teoría holista de la explicación

La teoría spinoziana de la verdad como coherencia está ligada con su planteamiento holista de la explicación. En una carta dirigida a Henry Oldenburg, Spinoza afirma que «cada parte de la naturaleza concuerda con el conjunto». Ilustra esta aserción a través del ejemplo imaginario de «un pequeño gusano que viva en la sangre y sea capaz de distinguir a simple vista las partículas de sangre, linfa, etc.», y observe la forma en que cada partícula reacciona ante cualquier otra partícula. Tal gusano, sostiene Spinoza, «viviría en la sangre del mismo modo en que nosotros vivimos en una parte del universo». Pero si dicho gusano se limitase a efectuar un examen individual y segmentario de su entorno, «sería incapaz de determinar cómo la naturaleza general de la sangre modifica todas las partes y las obliga a adaptarse de forma que guarden una relación fija entre sí».[25] En resumen, debemos captar el sistema como un todo antes de poder explicar de manera satisfactoria el comportamiento de sus partes. Este pasaje nos revela una diferencia importante entre el racionalismo de Spinoza y el de Descartes. Para Descartes la explicación científica es esencialmente *reduccionista*: los diversos fenómenos que constituyen el universo se reducen en todos los casos a la interacción mecánica entre partículas de materia cuya figura, tamaño y movimiento pueden cuantificarse matemáticamente, o explicarse con base en tal interacción. Para Spinoza, en cambio, la explicación se invierte: una acción o reacción dadas, por más precisa y matemática que resulte su descripción, sólo puede explicarse de manera plena si se tiene en cuenta su relación con la estructura del universo en conjunto.

La mente y el cuerpo

La relación entre cuerpo y mente es una cuestión que somete al holismo spinoziano a una prueba decisiva. En

primer lugar, veamos cuál es el trasfondo que subyace en la posición de Spinoza. Para Platón el alma humana es inmortal y esencialmente separable del reino físico donde aparecen el cambio y la corrupción; no puede verse afectada por la ruina o la destrucción del cuerpo.[26] Descartes comparte esta doctrina platónica pero la desarrolla y la perfecciona, introduciendo una «distinción real» entre dos clases radicalmente diferentes de substancia: la mente y la materia. La mente es una *res cogitans*, una substancia pensante, esencialmente indivisible e inextensa; no ocupa espacio y no depende de ninguna cosa material. La materia, en cambio, se define apelando a rasgos esenciales exactamente contradictorios a los de la mente: es una *res extensa*, posee extensión, y por lo tanto es una substancia esencialmente divisible, que por su naturaleza debe siempre ocupar un espacio. Por lo tanto, la mente y el cuerpo no sólo son diferentes sino que constituyen clases de substancia opuestas e incompatibles.[27] Ahora bien, a causa de esta incompatibilidad, a Descartes se le plantea un serio problema, con el cual se enfrentó a menudo, pero que nunca logró integrar satisfactoriamente dentro de su sistema. El problema consiste en que, como todos sabemos gracias a nuestra experiencia cotidiana, existen frecuentes interacciones entre la mente y el cuerpo. Cuando en el cuerpo se produce un cambio físico (p. ej. me he hecho daño en una pierna), aparece el correspondiente cambio mental (me duele). Y a la inversa, cuando se produce un cambio mental (p. ej. decido levantar la mano), se sigue un cambio físico (mi brazo se mueve hacia arriba). Más adelante Hume se preguntó con ironía: «¿existe acaso en toda la naturaleza algún principio que resulte más misterioso que la unión entre alma y cuerpo, por la cual una supuesta substancia espiritual adquiere tanto influjo sobre una substancia material, que hace que el pensamiento más elevado sea capaz de actualizar la materia más tosca? Si tuviésemos el poder, mediante un deseo secreto, de mover montañas o de controlar la órbita de los planetas, esta considerable autoridad no sería algo más extraordinario, ni escaparía más de nuestra comprensión».[28] Por supuesto, podríamos limitarnos a admitir esta interacción como un simple hecho de experiencia: resulta que disponemos de este poder sobre nuestros cuerpos, y nuestros

cuerpos a su vez afectan nuestros estados mentales. Sin embargo, esto no le sirve al racionalista, porque aspira a que todo lo que ocurra sea inteligible de forma clara y distinta, de acuerdo con conexiones estrictamente necesarias. El propio Descartes se vio obligado a reconocer que esta claridad y distinción resultan inalcanzables en lo que respecta a la relación entre mente y cuerpo: en nuestras sensaciones cotidianas (p. ej. el hambre y la sed) experimentamos una especie de «unión substancial» entre materia y mente; sin embargo, tenemos una percepción obscura y confusa acerca de tal unión.[29]

Los discípulos racionalistas de Descartes tuvieron que apelar a ciertos expedientes desesperados en su intento de solucionar este problema. Nicolás Malebranche (1638-1715), admitiendo que según la lógica de la postura cartesiana no puede existir interacción entre la mente y el cuerpo —que son dos substancias distintas desde el punto de vista lógico—, desarrolló la curiosa teoría denominada «ocasionalismo», que supone que Dios interviene milagrosamente para que mi brazo se mueva hacia arriba siempre que yo decido levantarlo.[30] Esto no constituye tanto una explicación como un reconocimiento de que la relación entre mente y cuerpo es un misterio inexplicable. Spinoza, sin embargo, elige una opción original y que llama la atención: comparte el racionalismo de Descartes pero rechaza su dualismo. En realidad, según Spinoza el racionalismo implica la falsedad del dualismo: si éste fuera verdadero, existiría una relación arbitraria e inexplicada entre cuerpo y mente, y esto sería incompatible con la pretensión racionalista de que todos los fenómenos están conectados por vínculos claros y racionalmente inteligibles. La solución de Spinoza consiste en afirmar que «el orden y la conexión entre las ideas son lo mismo que el orden y la conexión entre las cosas». O dicho más sencillamente, «mente y cuerpo son una y la misma cosa».[31] Spinoza afirma que la única substancia existente, Dios o la Naturaleza, podemos concebirla de uno de estos dos modos: como substancia «bajo el atributo del pensamiento» (como una mente), o «bajo el atributo de la extensión» (como materia). Sin embargo, «ya sea que concibamos la naturaleza bajo el atributo del pensamiento o bajo el atributo de la extensión,

encontraremos el mismo orden o una y la misma cadena de causas, es decir, las mismas cosas en cualquiera de los dos casos».[32] A continuación, Spinoza desarrolla esta noción apelando a su doctrina sobre los «infinitos atributos» de Dios. Al igual que la infinita modalidad de la extensión abarca todo lo físico, la infinita modalidad del intelecto abarca todo aquello que puede ser pensado.

La relación entre psicología y fisiología

Algunos críticos han calificado de radicalmente enigmática la explicación spinoziana acerca de la mente y el cuerpo. ¿Logró realmente Spinoza sortear los escollos del dualismo cartesiano, o acaso al hablar de los atributos infinitos se están reintroduciendo bajo otro aspecto los dos reinos cartesianos de la mente y la materia? Si los «atributos» son en realidad fundamentalmente diferentes (y en la práctica constatamos que implican clases de propiedades radicalmente diferentes) ¿cómo es que Spinoza afirma de manera tan peregrina que están relacionados con la única substancia?

En una carta dirigida a Simon de Vries en 1663, Spinoza afrontó esta cuestión. El destinatario de su carta le había pedido «que le ilustrase mediante un ejemplo cómo a una y la misma cosa se le podían atribuir dos nombres distintos». Spinoza apela a un ejemplo procedente del Antiguo Testamento. El nombre «Israel» se utiliza para referirse a un individuo; pero en otros textos a este individuo se le llama con un nombre diferente, «Jacob». Y, sin embargo, los dos nombres designan a la misma persona: el tercero de los Patriarcas.[33] Lo que Spinoza parece afirmar aquí es lo siguiente: el hecho de que existan dos denominaciones no nos obliga a suponer que hay dos substancias separadas, misteriosamente unidas. Al contrario, existe un único sujeto del cual se predican verdaderamente atributos diferentes, de manera que —en el ejemplo mencionado— todo lo que es verdadero de Jacob es verdadero de Israel, y viceversa. El ejemplo es demasiado sumario como para resultar filosóficamente satisfactorio. Sin embargo, es interesante comprobar cuántos filósofos modernos han comenzado su análisis de la

mente apelando al modelo spinoziano de entidad única, que se puede describir de diferentes modos. Las actuales teorías «atributivas» de la mente afirman que, cuando digo «S experimenta dolor», me estoy refiriendo —por medio de una descripción «mentalista» o psicológica— a los mismos acontecimientos a los cuales también podía referirme utilizando una descripción fisiológica del funcionamiento del cerebro de S. Hay dos conjuntos de descripciones, pero sólo un conjunto de hechos. Debe afirmarse, sin embargo, que los partidarios de esta teoría se encuentran muy lejos de explicar con exactitud *cómo* es que una serie de impulsos eléctricos y químicos del cerebro puede constituir de algún modo una experiencia psicológica de dolor o de color, o actuar como descripción alternativa de dicha experiencia. Estas experiencias poseen una cualidad específica que sólo es accesible al sujeto en el cual surgen, y esto hace difícil que veamos cómo el lenguaje mentalista se convierte en simple modo alternativo de describir unos acontecimientos neurofisiológicos.[14] Así, aun en el caso de que fuese cierto que los fenómenos mentales son simples fenómenos físicos que se describen de una manera diferente, sigue sin cumplirse en gran medida el programa racionalista que pretende explicar con exactitud cómo se relacionan las descripciones mentales con las descripciones físicas.

El necesitarianismo de Spinoza

Al exponer el sistema de Spinoza nos hemos centrado hasta el momento en tres grandes líneas: su deductivismo, su planteamiento holista de la verdad y la explicación, y su monismo metafísico. Antes de finalizar esta exposición hemos de mencionar otro elemento, estrechamente vinculado en la práctica con todos los demás. Es lo que se suele denominar el «necesitarianismo» de Spinoza. Uno de los axiomas iniciales de la *Ética* afirma que «de toda causa definida se sigue necesariamente un efecto».[15] Esta pretensión, como veremos, se convirtió en blanco primordial de la crítica que Hume dirige al racionalismo. Sin embargo, Spinoza no se limita a afirmar que las causas poseen efectos

necesarios: además, niega que el universo contenga ningún acontecimiento contingente (no necesario). «En el universo nada hay contingente, sino que todas las cosas están condicionadas a existir y a obrar de una manera particular, por la necesidad de la naturaleza divina.»[36] Esto es una consecuencia directa del monismo de Spinoza. Todo lo que existe es un aspecto de la única substancia, que es Dios. Y como dicha substancia es necesariamente causa y determinante de sí misma, todos sus atributos deben proceder necesariamente de su esencia o naturaleza. Por lo tanto, «la necesidad de la naturaleza divina condiciona a todas las cosas no sólo a existir sino también a existir y a obrar de un modo particular, y no existe nada que sea contingente».[37]

Afirmar que un acontecimiento «A» es *necesario* equivale a excluir la posibilidad de «no A»; en otras palabras, equivale a decir que «A» no puede ser de otra manera. Obviamente, esto tiene importantes implicaciones para la noción de libertad humana, ya que existe la creencia generalizada (compartida por muchos filósofos) de que actuamos libremente si —y únicamente si— *podríamos haber actuado de otra manera.* Spinoza ataca esta creencia, y afirma que es falsa nuestra concepción de nosotros mismos como agentes no condicionados.

> Así, un niño pequeño cree apetecer libremente la leche, un joven encolerizado la venganza... la experiencia, pues, hace ver tan claramente como la razón que los hombres se creen libres sólo porque tienen conciencia de sus acciones e ignoran las causas que los determinan; y, además, que los decretos del alma no son otra cosa que los apetitos mismos y varían, por consiguiente, según la disposición variable del cuerpo.[38]

Una vez más se vuelve evidente la conexión que existe con el monismo de Spinoza. Todos los acontecimientos, descritos como algo mental o como algo físico, no son más que aspectos de una y la misma totalidad universalmente determinada. En palabras de Spinoza: «Una decisión mental y un estado corporalmente determinado ... son una sola y la misma cosa; la llamamos decisión cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y estado condicionado, cuando la

consideramos bajo el atributo de la extensión y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo.»[39]

A pesar de este acusado determinismo, Spinoza intentó mostrar que por lo menos algunos seres humanos disfrutan de cierta libertad individual. Según él, cada individuo posee un principio interno o un poder de esfuerzo, lo que Spinoza llama *conatus*: «el poder o el propósito mediante el cual todas las cosas tratan de perdurar en su propio ser».[40] Expresando nuestra propia naturaleza y resistiéndonos ante las fuerzas externas, nos hacemos libres. Esta autoexpresión implica, desde el punto de vista de Spinoza, un proceso de adaptación racional a través del cual —mediante el ejercicio de la razón— podemos controlar y dominar nuestras pasiones, y encontrar nuestro propio yo. Sin embargo, fue Leibniz quien intentó llevar a cabo con meticulosidad una conciliación entre la creencia en la libertad humana y un marco racionalista en sentido estricto, formado por causas universalmente determinadas.

C. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Leibniz, al igual que Descartes y Spinoza, se propuso construir un análisis filosófico coherente y omniabarcador del universo. Y al igual que en sus predecesores, en el centro de su sistema hallamos la noción de substancia. Para Descartes, empero, sólo hay dos categorías de substancia, y para Spinoza, sólo una. Leibniz, en cambio, vuelve a la antigua postura aristotélica, más acorde con el sentido común, según la cual existe una pluralidad de substancias. La indagación leibniciana toma como punto de partida un análisis de la forma corriente en que hablamos acerca del mundo. Siempre que hacemos una afirmación acerca del mundo, nuestra expresión adopta la forma «esto es así»; en otras palabras, adscribimos un atributo o propiedad a un sujeto determinado. Con respecto a la naturaleza de estos sujetos se plantea una pregunta: ¿cuáles *son* las entidades o substancias subyacentes a las cuales se dice que «pertenecen» los diversos atributos? En palabras de Leibniz, «como las acciones y pasiones pertenecen en sentido propio a las substancias

individuales, será necesario explicar qué es una substancia de esta clase».[41]

En consecuencia, la indagación está estrechamente ligada con la estructura lógica de los enunciados corrientes (o proposiciones). De hecho, para Bertrand Russell (uno de cuyos primeros trabajos fue una crítica de la filosofía leibniciana) la metafísica de Leibniz «procede casi en su totalidad de su lógica».[42] (En este contexto, al hablar de lógica Russell se refería al análisis de la proposición y de su verdad.) La interpretación formulada por Russell, como se verá, no concede la importancia necesaria al lugar que ocupa Dios en el sistema de Leibniz. Sin embargo, al examinar la metafísica leibniciana, es útil comenzar por analizar sus doctrinas concernientes a la proposición.

VERDADES DE RAZÓN Y VERDADES DE HECHO

Leibniz dividió todas las proposiciones verdaderas en dos clases: verdades de razón (*vérités de raison*) y verdades de hecho (*vérités de fait*). Las define en estos términos: «Las verdades de razón son aquellas que son necesarias y cuyo opuesto es imposible, y las verdades de hecho son aquellas que son contingentes y cuyo opuesto es posible.»[43]

Esta distinción básica entre aquellas proposiciones que tienen que ser necesariamente, y aquellas que sólo son por accidente, ha ejercido un papel preponderante en la filosofía moderna. Sin embargo, desde el punto de vista histórico fue la obra de Kant (con su doble distinción entre lo analítico y lo sintético por un lado, y lo *a priori* y lo *a posteriori* por otro) la que históricamente ejerció un influjo mayor. A pesar de todo, el *método* leibniciano de distinguir entre dos tipos de proposiciones evoca numerosos aspectos de la posterior reflexión de Kant acerca de la analiticidad (que se expondrá en el capítulo siguiente), aunque ambos filósofos difieren en gran medida con respecto a *dónde* hay que trazar la frontera entre ambas clases de proposición. No obstante, el sistema de Lebniz plantea determinados problemas específicos.

La explicación referente a las verdades de razón es muy sencilla. Leibniz afirma que proceden de su «Principio de

Contradicción», que es uno de los dos grandes principios en que según él se basa nuestro raciocinio.[44] Este principio afirma simplemente que una proposición es verdadera si su opuesta (es decir, su negación o su contradicción) implica una contradicción. Llamar «triángulo» a algo, pero negar que tenga tres lados, sería una contradicción; por lo tanto, «todos los triángulos tienen tres lados» es una verdad de razón. Dicho de otro modo, Leibniz afirma que los motivos de la verdad de tales proposiciones pueden encontrarse a través del *análisis*, ya que son «proposiciones idénticas», o pueden reducirse a tales mediante el análisis. Estas proposiciones idénticas son lo que denominamos tautologías, proposiciones que adoptan la forma «A es A». Volviendo al ejemplo del triángulo, nuestra proposición «todos los triángulos tienen tres lados» puede convertirse por medio de la equivalencia definitoria «triángulo = figura de tres lados» en la proposición «todas las figuras de tres lados tienen tres lados». Es decir, mediante el análisis puede reducirse a una tautología. De paso, es interesante señalar a este respecto que Leibniz consideraba que las proposiciones matemáticas eran esencialmente tautológicas,[45] a diferencia del posterior análisis efectuado por Kant, pero anticipándose a la opinión de muchos pensadores modernos.

La postura de Leibniz acerca de las proposiciones contingentes resulta más peculiar y compleja. Leibniz se propuso evitar el necesitarianismo universal de Spinoza, y encontrar dentro de su propio sistema un lugar para las verdades contingentes. Sin embargo, surge un problema de gran importancia cuando Leibniz formula su famosa doctrina según la cual en todas las proposiciones verdaderas el predicado está contenido dentro del sujeto (*praedicatum inest subiecto*).[46] Leibniz lo expresó así (en una carta dirigida a Antoine Arnauld): «Siempre, en todas las proposiciones afirmativas verdaderas, ya sean necesarias o contingentes, universales o particulares, el concepto del predicado está abarcado de algún modo por el del sujeto, *praedicatum inest subiecto*; en caso contrario, no sé qué es la verdad.»[47]

Esto es algo muy curioso. La noción del sujeto que «abarca» o «contiene» el predicado —si bien resulta un tanto metafórica— quizás sea inteligible, y fue adoptada por Kant.

Para Kant, empero, el rasgo consistente en que el sujeto contuviese al predicado se limitaba a la proposición *analítica*, y en realidad constituía su signo distintivo. Esto es lo que cabe esperar. Volviendo a nuestro ejemplo anterior —«Todos los triángulos tienen tres lados»— es plausible decir que la verdad necesaria de esta proposición se deriva de que el concepto de tres lados está contenido dentro del concepto de triangularidad; ambas nociones están recíprocamente enlazadas desde el punto de vista lógico. ¿Qué ocurre, en cambio, con una proposición contingente particular, por ejemplo «Ronald Reagan fue elegido Presidente de los EE. UU. en 1980»? Afirmar que el concepto de ganar las elecciones de 1980 está contenido aquí dentro del sujeto parece implicar que existe un vínculo inevitable entre ser Ronald Reagan y ganar aquella elección. Sin embargo, esto es precisamente lo que uno quiere negar: Reagan venció *de hecho* en las elecciones, pero *podría* no haberlas ganado. En la actualidad, la doctrina según la cual, en *todas* las proposiciones verdaderas, el predicado está contenido dentro del sujeto no sólo se nos presenta como intuitivamente extravagante sino que, peor aún, amenaza con desdibujar la auténtica distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, que Leibniz está tan interesado en establecer.

Las mónadas

Antes de estudiar si Leibniz logró o no superar esta dificultad, volvamos hacia atrás y veamos cómo se entronca la doctrina del predicado contenido en el sujeto, que acabamos de describir, con las indagaciones de Leibniz acerca de la substancia y con su teoría de las mónadas. Es el propio Leibniz quien afirma explícitamente tal conexión. En el *Discurso de metafísica* (escrito en francés en 1686), después de referirse a la doctrina según la cual el sujeto debe contener siempre el predicado, Leibniz añade: «Por lo tanto, podemos decir que la naturaleza de una substancia individual o de un ser completo consiste en poseer de ellos una noción tan completa que alcance para comprenderlos, y que permita deducir de ella todos los predicados del sujeto...»[48]

A continuación Leibniz cita el ejemplo de Alejandro Magno, y dice que si fuéramos capaces de percibir la «haecceidad» de Alejandro —su carácter individual e intransferible— lograríamos ver el fundamento y la razón de todo aquello que puede afirmarse verdaderamente de él (p. ej. que venció a Darío). Cada substancia individual tiene «dentro de ella» —por así decirlo— todo aquello que ha hecho o hará en determinado momento. Llegamos así al equivalente metafísico de la doctrina según la cual «*praedicatum inest subiecto*», es decir, la doctrina de la mónada. Ésta es una unidad individual de substancia, «cargada de su pasado y encinta de su futuro», que contiene de una vez y para siempre todo lo que le ha sucedido alguna vez antes, y lo que le sucederá posteriormente.

La teoría de las mónadas henchidas de propiedades internas puede resultar un tanto fantástica al lector moderno, y quizás parezca poseer únicamente un interés histórico. Sin embargo, es posible que en la actualidad dicha teoría tenga algo pertinente que decir con respecto a la naturaleza de la explicación científica. La postura empirista con respecto a la ciencia está basada en la noción de correlaciones observadas (lo que Hume denominó «conjunciones constantes») entre fenómenos distintos. En cambio, el racionalismo insiste en que estas correlaciones en bruto nunca proporcionan una explicación satisfactoria acerca de lo que ocurre: pueden describir *lo que* observamos, pero nunca pueden explicar *por qué* los objetos que nos rodean se comportan como lo hacen. Para llegar a una explicación más satisfactoria el racionalista aduce que en las correlaciones observadas debemos investigar las propiedades estructurales internas de la materia. Dichas propiedades no sólo nos indicarán que la materia *se comporta* efectivamente de una forma o de otra, sino que también nos explicarán *por qué* se comporta así. En consecuencia, la tesis según la cual la explicación científica debe formularse a través de propiedades esenciales o estructuras internas básicas debe ciertos elementos por lo menos a la teoría leibniciana de la substancia. Este punto se comprenderá con más claridad cuando volvamos al Principio de Razón Suficiente de Leibniz, íntimamente conectado con esta cuestión.

Después de sostener que sus mónadas son «completas» (contienen dentro de sí todos sus predicados), Leibniz demuestra que deben estar «contenidas en sí mismas» o ser «inmodificables», en el sentido de no necesitar que se actúe sobre ellas desde fuera para cambiar. En la famosa metáfora leibniciana, «no tienen ventanas»: funcionan en completa independencia unas de otras.[49]

La teoría de las substancias individuales completas y contenidas en sí mismas le plantea a Leibniz dos serios problemas. Primero, si las mónadas están realmente contenidas en sí mismas ¿cómo explicará Leibniz las conexiones causales que observamos a nuestro alrededor: el hecho de que las cosas que hay en el mundo parecen actuar y reaccionar recíprocamente de un modo regular? El segundo problema consiste en la dificultad ya mencionada: si las mónadas están verdaderamente completas (contienen de una vez para siempre todo lo que les ocurrirá en el futuro), ¿cómo conservará Leibniz el carácter contingente de las verdades de hecho? Resulta muy significativo que la solución de estos dos problemas nos exija introducirnos en la teología leibniciana, y dependa en gran medida de la existencia de la Mónada Suprema: Dios.

La interacción causal

Leibniz soluciona el problema de la interacción causal por medio de su teoría de la armonía preestablecida. Al crear el universo, Dios hizo que todas las mónadas funcionen juntas con independencia, con objeto de formar el conjunto más perfecto. Aunque las mónadas carezcan de ventanas, cada mónada es una especie de espejo del universo. Leibniz escribe: «Esta conexión entre todas las cosas creadas y cada una de éstas, y su adaptación a cada una de ellas, provoca como consecuencia que cada substancia individual establezca relaciones que sirven para expresar a todas las demás. Por lo tanto, cada substancia aislada es un espejo viviente y perpetuo del universo.»[50]

El problema de la relación entre mente y cuerpo es un caso especial del problema de la interacción entre substancias, y

permite a Leibniz utilizar en todo su alcance el principio de la armonía preestablecida. El sistema leibniciano suele rechazar la distinción absoluta entre mente y materia formulada por Descartes; en cierto sentido, todas las mónadas poseen un germen de conciencia, en la medida en que constituyen un reflejo individual del universo en conjunto. En otro sentido, no obstante, la mónada que constituye un alma humana determinada es muy distinta —desde el punto de vista lógico— e independiente del conjunto de mónadas que forman el cuerpo correspondiente. Para salir de este complejo laberinto Leibniz considera al cuerpo como una especie de autómata, que Dios (con una perfecta presciencia de nuestras intenciones) ha programado con antelación, de acuerdo con el sistema de la armonía preestablecida, para llevar a cabo los actos queridos por el alma.[51] Quizás esta «solución» no resulte demasiado satisfactoria al moderno filósofo del espíritu, pero Leibniz la consideraba sin duda un avance en comparación con el «ocasionalismo» de sus predecesores, aún más fantasioso.[52]

El problema de la contingencia y el principio de razón suficiente

Leibniz intenta esclarecer dentro de su sistema la situación propia de la verdad contingente, apelando a su famoso principio de razón suficiente. Hemos visto que las verdades necesarias son verdaderas en virtud del principio de contradicción. Existe también, según Leibniz, un principio de razón suficiente «... en virtud del cual sostenemos que ningún hecho puede ser verdadero o existente... sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otra manera; estas razones, empero, en la mayoría de los casos son desconocidas para nosotros».[53]

Esta matización final ha llevado a algunos intérpretes a considerar el principio de razón suficiente como un postulado metodológico: en tanto que científicos, hemos de suponer que existe una explicación en algún lugar para todo lo que sucede. Esta interpretación concuerda a la perfección con la afirmación leibniciana de un principio de continuidad, aquel

principio según el cual «la naturaleza nunca avanza a saltos». Sin embargo, con su principio de razón suficiente Leibniz quiere decir algo más. Para él, todo lo que ocurre en el mundo se origina gracias al acto creador de la Mónada Suprema. La verdad contingente, pues, es tomada en consideración a la luz de la elección originaria efectuada por Dios al crear el universo: «Como en las ideas divinas existe una infinidad de universos posibles de los cuales sólo existe uno, la elección hecha por Dios debe tener una razón suficiente para determinar que Él hiciese este universo y no otro. Esta razón sólo puede consistir en la conveniencia, es decir, en el grado de perfección contenido en dichos mundos.»[54]

Puesto que Dios eligió nuestro mundo como el más perfecto de los mundos posibles, de ello se deduce que recurriendo a los términos de la elección original hecha por Dios encontraremos una «razón» de cualquier acontecimiento en el mundo. Cada substancia particular funciona de esta forma y no de otra debido al lugar que ocupa como miembro del conjunto total de substancias necesarias para edificar el universo más perfecto. En palabras de Leibniz: «Dios, al legislar para todos, ha tomado en consideración todas las partes, y en particular, todas las mónadas.»[55]

Como es evidente, de esto no se deduce que los científicos estén o puedan estar en algún momento en condiciones de descubrir la razón suficiente de una verdad contingente en particular. Leibniz sostiene que una indagación acerca de la razón de un acontecimiento en particular haría que nos viésemos implicados en una cadena de causas compleja e infinita.[56] Percibir la razón suficiente que hay detrás de cada acontecimiento es algo que sólo le corresponde a Dios. Lo que Leibniz sí desea afirmar es que detrás de cada acontecimiento —lo podamos descubrir o no— existe un motivo racionalmente inteligible por el cual aquello ocurre de un modo determinado, y no de otra manera. En este ámbito nos encontramos con uno de los principios más fundamentales y más importantes del racionalismo, la afirmación según la cual en el universo no se dan «hechos en bruto», correlaciones arbitrarias que sucedan de forma accidental.

Sin embargo, cabe preguntarse si es que el principio de razón suficiente de Leibniz sirve en realidad para esclarecer

la dudosa posición en que se encuentra la verdad contingente dentro de su sistema. Surge ante nosotros una imagen del universo en la que toda afirmación verdadera podría ser deducida *a priori* (al menos por una inteligencia infinita), y en la que cada substancia particular contiene dentro de sí misma, de una vez y para siempre, el germen de todo lo que hará. ¿No se sigue de esto que, en cierto sentido, todas las proposiciones verdaderas son necesarias? El propio Leibniz experimentó la agudeza de esta dificultad, especialmente en el área de las acciones humanas, donde su esquema metafísico suscitó el espinoso problema del libre albedrío. En relación con su teoría de la substancia, Leibniz escribió lo siguiente: «Parece que esto destruirá la diferencia existente entre las verdades contingentes y las necesarias, y que la libertad humana ya no tendrá lugar, y que un destino absoluto reinará sobre todas nuestras acciones al igual que sobre todos los demás acontecimientos del mundo.»[57]

Aunque Leibniz escribió este texto ya en 1686, con el transcurso del tiempo fue prestando cada vez más atención a los problemas morales y teológicos que surgen de su sistema.

Libertad y necesidad

Como defensor del teísmo cristiano, Leibniz compartía la doctrina de la responsabilidad y del mérito personal, y por lo tanto, buscó un lugar apropiado para la libertad humana dentro de su sistema filosófico. Sin embargo, justamente a causa del carácter del resto de su sistema, esto se convirtió en una tarea de primera magnitud. El problema es el siguiente: si la mónada consistente por ejemplo en Julio César, ha «integrado dentro de ella» —de una vez y para siempre— el atributo «cruzador del Rubicón» (ya que este predicado, como todos los demás, se halla contenido dentro del sujeto), ¿cómo puede decirse de Julio César que eligió libremente cruzar el Rubicón? Dentro del esquema de Leibniz, tal decisión formaba necesariamente «parte de él». La respuesta que da Leibniz (en este ejemplo presentado por él mismo) es que era posible, desde el punto de vista lógico, que César no hubiese cruzado el Rubicón. Por lo tanto, su decisión de

cruzar el río no estaba dotada de necesidad: «no es necesario nada de lo cual sea posible su opuesto».[58] Aquí se indica con claridad que «César cruzó el Rubicón» es una «verdad de hecho», no una «verdad de razón»: decir «César no cruzó el Rubicón» no representa contradecirse uno mismo. Lamentablemente, esta respuesta sólo sirve para paliar en parte la dificultad. Si Dios eligió el mejor y el más perfecto de todos los universos posibles, y Julio César (junto con todos sus atributos) es un componente del universo que Dios seleccionó de hecho como el más perfecto, resulta difícil considerar de manera fundada que la decisión de César era algo abierto, o que «dependía de él». La mera posibilidad de que Dios hubiese seleccionado otro universo, donde un segundo César no cruzase el Rubicón, no es suficiente para otorgar una auténtica libertad o evitabilidad a la decisión efectiva de Julio César.

Leibniz volvió a tratar estos problemas con gran detalle en la obra más extensa que salió de su pluma, la *Teodicea*, subtitulada «Ensayos sobre la Bondad de Dios, la Libertad del Hombre y el Origen del Mal». El interés de lo que en ella se dice acerca del problema de la libertad consiste en anticiparse a la reflexión de muchos modernos «conciliacionistas», aquellos filósofos que tratan de introducir la noción de libertad humana dentro del marco de un acusado determinismo científico. El propio Leibniz, como resultado lógico de su sistema de mónadas y de armonía preestablecida, es —al igual que Spinoza— un determinista convencido: «En el hombre, como en cualquier otra cosa, todo es cierto y está determinado de antemano, y el alma humana es una especie de autómata espiritual»,[59] escribe. Sostener que la libertad era posible dentro de este universo completamente determinado representó una clara ruptura con la insistencia cartesiana acerca del poder ilimitado e indeterminado de la elección humana. «El señor Descartes exige una libertad que no es necesaria, con su insistencia en que las acciones de la voluntad del hombre se hallan por completo indeterminadas, cosa que nunca ocurre»,[60] escribe Leibniz.

La defensa conciliacionista de la libertad, tal como la formula Leibniz, toma pie en la noción de *espontaneidad*: «existe una maravillosa espontaneidad que, en cierto sen-

tido, convierte las decisiones del alma en algo independiente de la influencia física de cualquier otra criatura».[61] Aquí Leibniz piensa sin duda en que las mónadas están contenidas en sí mismas, no se encuentran sometidas a constricciones externas, y funcionan en completa independencia —si bien de una manera concertada— a través del sistema de la armonía preestablecida. Leibniz señala que, si mis elecciones son independientes y no están determinadas por fuerzas externas, como consecuencia mis acciones serán libres. Si elijo algo porque lo quiero de forma espontánea ¿qué más libertad puede pedirse? Posteriormente, este análisis de la libertad como ausencia de constricción externa ha ejercido una gran influencia, pero en definitiva no sirve para reconciliar el determinismo de Leibniz con la existencia del libre albedrío. Para ser libre en el sentido exigido por una plena autonomía y responsabilidad humanas, no es suficiente que mis decisiones consistan en mis propias elecciones espontáneas, no coaccionadas por una fuerza externa. Además, se necesita de manera imprescindible que yo disponga de opciones auténticamente alternativas, por las que pueda decidirme; y el sistema de Leibniz, como hemos visto en el caso de César y su decisión de cruzar el Rubicón, no permite tal cosa. En otro texto Leibniz admite que estamos obligados a actuar como lo hacemos, ya que una motivación que posea una fuerza peculiar es algo que forma parte de nuestro carácter, pero después añade que las motivaciones «inclinan sin imponer».[62] Sin embargo, todo esto supone la existencia de un mundo posible desde el punto de vista lógico, en el que de hecho yo no he tomado ninguna decisión. Esto nos lleva de nuevo al insatisfactorio planteamiento efectuado por Leibniz en el caso de César y el Rubicón. La posibilidad meramente *lógica* de una decisión alternativa en un universo alternativo no demuestra que una persona dada en una ocasión determinada haya podido tomar una decisión distinta. Como consecuencia, a pesar de su valiente intento de defender las nociones de contingencia y de libertad humana, Leibniz siempre se halla en peligro de permitir que su sistema se deslice por el sendero spinoziano hacia el necesitarianismo universal.

Los tres grandes racionalistas del siglo XVII destacan por

la potencia y el alcance de su visión de la filosofía, como disciplina capacitada para descubrir verdades necesarias acerca del universo. No obstante, la noción misma de necesidad que tan a menudo surge de estos sistemas se convertirá muy pronto en el núcleo del análisis emprendido por David Hume, que amenazó con socavar todo el edificio racionalista. Hume argumentó que nosotros no poseemos ningún concepto significativo de necesidad, que no sea la noción de necesidad puramente formal que se utiliza en lógica, y por lo tanto carece de sentido pretender que podemos descubrir conexiones supuestamente necesarias que funcionen dentro del mundo real. La crítica del racionalismo efectuado por Hume, y los avances filosóficos que condujeron a ella, constituirán uno de los temas principales del siguiente capítulo.

NOTAS

1. *Meditaciones* (1641) [31], VII, 17; [33] I, 144 (vers. cast. Austral, Madrid, 1968, p. 83).
2. Del *Discurso del método* (1637) [31] VI, 34; [33] I, 101.
3. *Primera Meditación* [31] VII, 21 [II] I, 147.
4. *Segunda Meditación* [31] VII, 25; [33] I, 150.
5. *Discurso* [31] VI, 33; [33] I, 102.
6. *Ibid.*
7. *Segunda Meditación* [31] VII, 30; [33] I, 154. (Ídem, pp. 102-103).
8. *Ibid.* VII, 34; [33] I, 155.
9. *Principios de Filosofía*, Prefacio a la primera edición en francés (1647); [31] IXb, 14; [33] I, 211.
10. *Principios de Filosofía* (1644), Parte II, Art. 11 [31] VIII, 46; [33] I, 259.
11. *Ibid.* Parte II, art. 64 [31] VIII, 79.
12. Los *Principios (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica)*, de Newton, fueron publicados en 1687.
13. *Conversation with Burman* (1648) [35] pp. XXIX ss. y p. 6.
14. *Discurso* [31] VI, 19; [33] I, 15 (vers. cast. Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 84; Alianza Editorial, Madrid, 1983ª, p. 83).
15. Ver anteriormente, Cap. I, p. 7.
16. *Reglas* [31] X, 380; [33] I, 15.
17. *Discurso* [31] VI, 64/5; [33] I, 121 (Ídem, p. 129; ídem, p. 119).
18. *Principios*, Parte III, Art. 46 [31] VIII, 101. Ver en Clarke, *Descartes' Philosophy of Science* [39], más elementos acerca de la concepción cartesiana de la investigación científica.
19. *Conversation with Burman* [35] p. 69; [31] V, 152-3.

20. *Segundas réplicas* (1641) [31] VII, 160 ss; sobre la actitud de Descartes ver VII, 159; cf. [33] II, 51 ss.
21. *Categorías* 2 a 12 [22] [23].
22. *Ibid.* 1 a 24/5 y 2 a 13.
23. *Ética* Parte I, Prop. 29; Parte II, Props. 1, 2, 7 [43] [44].
24. *Ibid.* Parte II, Def. IV.
25. Carta 32 en Elwes, *The Chief Works of Benedict of Spinoza* [44], Vol. II, p. 291.
26. Cf. *República*, libro X.
27. Cf. *Sexta Meditación*.
28. *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748) [73] Sección VII, Parte I.
29. Cf. *Sexta Meditación* [31] VII 81; y carta a Elizabeth del 28 de junio de 1643 [31] III, 690 ss.
30. *Recherche de la Vérité* (1674), Prefacio.
31. *Ética*, Parte II, Prop. 7.
32. *Ibid.*
33. Carta IX (Elwes [44] p. 316).
34. Cf. Nagel, «What is it like to be a bat?» en *Mortal Questions* [51].
35. Etica, Parte I, Axioma III.
36. *Ibid.* Prop. 29.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, Parte III, Prop. 2 (vers. cast. Aguilar, Buenos Aires, 1973, pp. 167-168).
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, Prop. 7.
41. *Discurso de metafísica* (1686) VII [56].
42. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* [64]. Ver Prefacio a la segunda edición.
43. *Monadología* (1714) [57] par. 33.
44. *Ibid.*, par. 31.
45. *Ibid.*, pars. 34/5.
46. Hay que efectuar una matización: Leibniz sostenía que la idea de existencia (a la cual considera como predicado) normalmente no está contenida en el sujeto. La única excepción corresponde al concepto de Dios, que para Leibniz (al igual que para Descartes y Spinoza) implica necesariamente el concepto de existencia.
47. Carta de julio de 1686 en *The Leibniz-Arnauld Correspondence* [59] p. 63.
48. *Discurso de metafísica*, VIII [56].
49. *Monadología*, par. 7.
50. *Ibid.* par. 56.
51. *Teodicea* (1710) [58] Parte I, par. 66.
52. Ver más arriba p. 54.
53. *Monadología*, par. 32.
54. *Ibid.*, 53, 4.
55. *Ibid.*, 60.
56. *Ibid.*, 36.
57. *Discurso de metafísica*, XIII.

58. *Ibid.*
59. *Teodicea*, Parte I, par. 59.
60. *Ibid.*; *Disertación preliminar sobre la conformidad entre fe y razón*, par. 69. Sin embargo, en Descartes hay pasajes cuyo enfoque de la libertad parece más cercano al de Leibniz; cf. *Cuarta Meditación* [31] VII, 59.
61. *Teodicea*, Parte I, par. 59.
62. *Ibid.*, 43. Cf. Parkinson, *Leibniz on Human Freedom* [66].

IV

LA CONTRARREVOLUCIÓN EMPIRISTA Y LA SÍNTESIS KANTIANA

A. La crítica de Locke a las ideas innatas

Una de las piedras angulares del planteamiento racionalista del conocimiento *a priori* es la noción según la cual la mente, desde el momento del nacimiento, está dotada de ciertos principios o ideas fundamentales. Estas «ideas innatas» constituyen la base sobre la cual los racionalistas aspiraban a construir sus sistemas metafísicos, independientemente —en mayor o menor grado— de los sentidos. Como hemos visto, la teoría del innatismo desempeña una función importante en el pensamiento de Platón, y en Descartes la investigación filosófica depende en su integridad de la *lux naturae* innata, aquella «luz natural» que nos permite rechazar los equívocos datos de los sentidos y descubrir cuál es la estructura esencial de la realidad. Descartes no negó que algunas de nuestras ideas (que calificó de ideas «adventicias») provienen de los sentidos. La idea que tenemos del Sol como cuerpo amarillo y luminoso de tamaño aproximadamente igual al de la luna, afirma Descartes, procede en su mayor parte de la observación sensible. Sin embargo, estas ideas nos brindan una información escasa o nula acerca de la verdadera naturaleza de las cosas. Si queremos conocer cómo son realmente las cosas, no debemos concentrarnos en las impresiones sensibles sino en nociones más fundamentales, por ejemplo la extensión y la cantidad, que sirven de base a nuestras «percepciones claras y distintas», y tales nociones son innatas. Entre ellas se incluyen «la idea de Dios, de

mente, de cuerpo, un triángulo y, en general, todas las ideas que representan esencias verdaderas e inmutables».[1]

A finales del siglo XVII la teoría de las ideas innatas fue sometida a la más escrupulosa de las investigaciones por el filósofo inglés John Locke (1632-1704), cuyo *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) es uno de los textos que más han influido en la historia de la filosofía. El objetivo del *Ensayo* consiste en «investigar en la certidumbre y el alcance originales del conocimiento humano»,[2] y la conclusión central a la que llega es que todo conocimiento surge de la experiencia. Ya en las primeras páginas del Libro I del *Ensayo* Locke inicia su ataque sin cuartel a la doctrina innatista:

> Es opinión establecida entre algunos hombres que en el entendimiento hay ciertos principios innatos; ciertas nociones primarias ... caracteres como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella. Para convencer a un lector sin prejuicios de la falsedad de tal suposición, me bastaría con mostrar (como espero hacer en las siguientes partes de esta obra) de qué modo los hombres pueden alcanzar ... todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata...[3]

CONSENSO UNIVERSAL Y CONCIENCIA

La estrategia adoptada por Locke para rechazar la teoría de las ideas innatas posee un lado negativo y otro positivo. Desde un punto de vista negativo, aduce que no resulta adecuado ninguno de los argumentos que se suelen emplear en favor de esta teoría. El argumento que utilizan más a menudo los defensores del innatismo es el «argumento del consenso universal»: existen determinados principios fundamentales que toda la humanidad acepta como verdaderos. Sin embargo, afirma Locke, el consenso universal no demuestra nada. Si el consenso universal fuese el carácter distintivo del innatismo, habría que considerar como innata, por ejemplo, la proposición «lo blanco no es negro». Sin embargo, «ninguna proposición puede ser innata a menos que sean innatas las ideas a las cuales se refiere»; y sería absurdo decir

que nuestras ideas de «blanco» y «negro» son innatas, ya que obviamente surgen después de haber *visto* objetos blancos y negros.[4] En cualquier caso, continúa argumentando Locke, tampoco es verdadera la premisa según la cual los principios supuestamente innatos exigen el asentimiento universal: «tales proposiciones se hallan tan lejos de provocar un consenso universal, que gran parte de la humanidad ni siquiera las conoce».[5] Algunas personas (Locke cita el ejemplo de «los idiotas y los niños») no son conscientes ni del más sencillo de estos principios: no poseen «la menor captación o pensamiento al respecto». Y si tomamos en consideración algunos de los principios más abstractos de la lógica y de la matemática, a lo largo de toda su vida la mayoría de los seres humanos no se muestran conscientes de ellos en lo más mínimo. Quizás el innatista replique entonces que si bien «la masa de la humanidad» jamás formula explícitamente estos principios, se muestra al menos *implícitamente* consciente de ellos. Sin embargo, ahora Locke se pregunta con toda razón qué quiere decir en realidad esa «conciencia implícita». El innatismo supone que tales verdades están impresas en la mente desde el nacimiento; pero ¿qué significa que una verdad está «impresa» si la mente no es consciente de ella en la práctica? Naturalmente, es cierto que todos los seres humanos de capacidad normal —después de la conveniente preparación— llegan a reconocer la verdad de principios como la ley de no contradicción, o las proposiciones matemáticas relativas a los cuadriláteros, por ejemplo aquella que Sócrates logró que comprendiese un esclavo en el *Menón*.[6] No obstante, el hecho de que los seres humanos tengan la capacidad de hacerse conscientes de tales verdades no prueba la hipótesis del innatismo, señala Locke con todo vigor:

> De tal suerte que si la capacidad de conocer es el argumento en favor de la impresión natural, según eso, todas las verdades que un hombre llegue a conocer han de ser innatas; y esta gran afirmación no pasa de ser un modo impropio de hablar; el cual, mientras pretende afirmar lo contrario nada dice diferente de quienes niegan los principios innatos. Porque, creo, jamás nadie negó que la mente sea capaz de conocer varias verdades.[7]

LA MENTE COMO «TABULA RASA»

El aspecto positivo de la estrategia de Locke consiste en mostrar que pueden adquirirse mediante la experiencia todas aquellas categorías cognoscitivas que el racionalismo atribuye a las ideas innatas. En el momento de nacer, la mente es una *tabula rasa*: un «papel en blanco, vacío de todo carácter»:

> ¿De dónde se hace la mente con esa prodigiosa cantidad que la imaginación limitada y activa del hombre ha grabado en ella, con una variedad casi infinita? ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia; he aquí el fundamento de todo nuestro saber, y de donde en última instancia se deriva.[8]

Ésta es la declaración de empirismo más tajante que podamos encontrar. En definitiva, todo conocimiento proviene de la experiencia; y para Locke, la experiencia consiste primordialmente en la *sensación*: aquella conciencia directa del mundo que nos rodea, y que la mente posee gracias a los cinco sentidos. Además de las ideas procedentes de la sensación, Locke admite la existencia de ideas de la «reflexión», ideas que aparecen cuando la mente reflexiona sobre su propio funcionamiento, y compara y organiza sus impresiones sensoriales;[9] sin embargo, las impresiones son los elementos últimos que sirven para edificar todo el conocimiento. Esta interpretación desecha de un plumazo la doctrina del innatismo, y también todo el programa racionalista que aspira a trascender el mundo de los sentidos y establecer cuál es la naturaleza de la realidad apelando exclusivamente a la razón. David Hume, unos cincuenta años después que Locke, insistió con gran fuerza en este aspecto. Cualquier idea humana auténtica y con significado debe basarse en último término en una impresión procedente de los sentidos: «cuando se nos presente... la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o sin idea (como ocurre con demasiada frecuencia) lo único que necesitamos es averiguar *¿de qué impresión se deriva esta supuesta idea?* Y si

resultase imposible asignarle una, esto servirá para confirmar nuestra sospecha».[10]

Tanto para Locke como para Hume el hecho de que sin el estímulo de los sentidos la mente está ciega —desprovista de todo concepto— era algo tan obvio que no valía la pena ni siquiera argumentar a este respecto. «Se admitirá con facilidad —dice Locke— que si se mantiene a un niño en un lugar donde jamás vea nada que no sea blanco o negro, hasta que se convierta en un hombre, carecerá de la idea del escarlata y del verde, al igual que quien desde su niñez no haya probado nunca una ostra, o una piña, no tendrá la menor idea del sabor de estos alimentos.»[11] Quizás Locke no esté del todo acertado al emplear como ejemplos ideas tan explícitamente sensoriales como las que corresponden a colores y gustos; sin embargo, la argumentación puede extenderse hasta abarcar todas las ideas, incluso las nociones lógicas y matemáticas en las que confían los defensores del innatismo. En cualquier materia, la mente debe poseer inicialmente *alguna* clase de sensación, con objeto de «ponerse en funcionamiento»; en caso contrario, permanecería siempre completamente vacía y no desarrollada.

Los contemporáneos de Descartes ya habían planteado este tipo de objeción a la doctrina cartesiana del innatismo. ¿Podría en realidad funcionar la mente, careciendo de todo estímulo sensible? Por ejemplo, ¿la mente del niño medita acerca de cuestiones metafísicas mientras está en el vientre de su madre? Es preciso señalar que Descartes recoge el guante y acepta esta consecuencia provocada por su teoría. Se justifica en parte, señalando que quizás el niño no tenga tiempo para concentrarse en la metafísica debido a que está sometido a un constante bombardeo de estímulos corporales. Sin embargo, insiste en que «a pesar de todo posee en sí mismo las ideas de Dios y de todas aquellas verdades que son denominadas evidentes por sí mismas...; no adquiere estas ideas más adelante, cuando va creciendo. No tengo la menor duda de que, si el niño saliese de la prisión del cuerpo, las encontraría dentro de sí mismo».[12]

La réplica de Leibniz a Locke

La respuesta de Descartes parece demasiado fantástica, y constituye un quebrantamiento demasiado notorio del sentido común, como para que resulte plausible. No obstante, algunos racionalistas posteriores propusieron una versión menos extrema de la teoría del innatismo, en la que se evitan algunas de las dificultades que plantea. Leibniz, cuya obra *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (ca. 1704) se presentó como una réplica al *Ensayo* de Locke, reconoce que para que la mente se desarrolle es *necesario* el estímulo sensorial. Sin embargo, defiende Leibniz, dicha estimulación no es *suficiente* para adquirir el conocimiento. La percepción sensible da pie al conocimiento, pero únicamente en la medida en que nos permite ver aquello que está «oculto en nuestro interior, y aparece a instancias de los sentidos como las chispas que surgen del acero cuando éste golpea el pedernal».[13] En defensa de este principio, Leibniz cita las proposiciones de la lógica y de la matemática. Estas disciplinas versan sobre verdades necesarias y eternas, es decir, sobre proposiciones cuya verificación es completamente independiente de la experiencia. Por ejemplo, la verdad de un teorema euclidiano no puede ser establecida ni siquiera por la mayor cantidad imaginable de casos o de experimentos particulares: las pruebas del teorema son puramente deductivas y *a priori*.

A la objeción de Locke según la cual tales verdades no pueden estar «implantadas» o «impresas» en la mente desde el nacimiento, porque los niños pequeños se muestran del todo inconscientes con respecto a su verdad, Leibniz replica que «no debemos imaginar que podemos leer las leyes eternas de la razón en el alma como si se tratase de un libro abierto».[14] Las verdades eternas no están en la mente de una forma plenamente desarrollada, sino en tanto que disposiciones o «*virtualités*». Para aclarar la cuestión, de una manera muy sugerente Leibniz compara la mente humana con el bloque de mármol de un escultor. No se trata de un bloque uniforme, que se ajuste indistintamente a recibir cualquier figura que le imponga el escultor, sino de un bloque que ya está *veteado* de un modo determinado, de modo que lo único

que tiene que hacer el escultor es dar unos cuantos golpes y descubrir la vena, con objeto de revelar la forma que hay debajo.[15] Leibniz afirma que así surge el conocimiento, gracias a una combinación de estímulos sensoriales (los golpes que da el escultor) y un conjunto innato de «inclinaciones, disposiciones, hábitos o potencias naturales» de la mente. Recapitula su postura añadiendo al lema empirista «*nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu*» («en el intelecto no hay nada que antes no haya estado en los sentidos») una matización decisiva: «*excipe: nisi ipse intellectus*» («excepto la propia mente»).[16]

Leibniz está señalando aquí uno de los principales defectos de la concepción empirista del conocimiento. Para Locke la mente es esencialmente un receptor pasivo: «en la recepción de Ideas simples el Entendimiento se muestra pasivo en la mayoría de los casos».[17] Sin embargo, como señala Leibniz, esto no hace justicia a la activa función que desempeña la mente en su percepción del entorno. Ninguna teoría del conocimiento puede ser correcta si no reconoce la aportación efectuada por la mente misma («*ipse intellectus*») en la organización y el procesamiento de las sensaciones. Como veremos enseguida, esta idea estaba destinada a desempeñar un papel decisivo en la síntesis entre empirismo y racionalismo que lleva a cabo Kant. En nuestros días, el prestigioso filósofo y lingüista Noam Chomsky ha seguido a Leibniz en su rechazo de la pasiva concepción empirista de la mente, y en su defensa de la importancia de las estructuras mentales preexistentes (en el caso de Chomsky se invocan estas estructuras innatas para explicar ciertos hechos relativos a la forma en que se adquiere el lenguaje).[18]

B. David Hume y la idea de conexión necesaria

El empirismo británico de los siglos XVII y XVIII halla su expresión más elaborada, y el ataque a las aspiraciones racionalistas alcanza su punto culminante, en el pensamiento del filósofo escocés David Hume (1711-1776). En *Un Tratado sobre la Naturaleza Humana* (1739-1740) Hume comienza sus investigaciones llevando a cabo un análisis del

origen de nuestras ideas (los empiristas seguían a Descartes en su utilización del término «idea» para referirse a cualquier contenido mental del que seamos conscientes directamente). Hume acepta la tesis de Locke según la cual todas nuestras ideas proceden en definitiva de la experiencia; el contenido de la mente consiste en los datos sensibles aprehendidos directamente (lo que Hume denomina «impresiones»), o en ideas derivadas como las que hay en la memoria, copias de impresiones originarias («todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples que... representan con exactitud»).[19]

La relación entre las ideas y los hechos

La *Investigación sobre el Entendimiento Humano* (1748) se propuso ser una reformulación más clara y accesible de las principales doctrinas del *Tratado*. Hume, en su *Investigación*, divide los objetos de la razón humana en dos categorías básicas: «relaciones de ideas» y «hechos reales». Las relaciones ideales —Hume cita como ejemplos las proposiciones aritméticas del tipo «dos veces quince son treinta»— son verdades «que se pueden descubrir mediante la sola acción del pensamiento». Sin embargo, como implica su nombre, se limitan a expresar relaciones internas entre nuestros conceptos («dos veces quince son treinta» no expresa otra cosa que la relación de equivalencia que se da entre el concepto de «dos veces quince» y el concepto de «treinta»). Negar tales proposiciones sería contradictorio en sí mismo; se trata de «tautologías», como se dice en la jerga filosófica moderna. Y las tautologías —aunque posean el máximo grado de certidumbre— no dependen de nada que exista realmente en el universo, ni tampoco nos proporcionan información acerca de ello. Los hechos reales, en cambio, sí están relacionados con lo que existe efectivamente en el mundo. Puesto que se trata de referencias esenciales dentro de dicho mundo, siempre pueden desmentirse: «*que el sol no saldrá mañana* constituye una proposición no menos inteligible y no implica una contradicción mayor que la afirmación de *que saldrá*».[20] En consecuencia, la mera lógica no sirve para establecer la

verdad de los hechos reales; y a continuación Hume formula su inequívoca postura contraria al racionalismo: «Me aventuraré a afirmar, como proposición general que no admite ninguna excepción, que el conocimiento [de las verdades de hecho] no se alcanza en ningún caso a través de razonamientos *a priori*, sino que surge íntegramente de la experiencia».[21] El resultado consiste en que el entendimiento humano —por una parte— nunca nos permitirá ir más allá de las tautologías no informativas que son propias de la lógica y la matemática, y, por otro lado, las afirmaciones acerca de la experiencia tienen que basarse en la observación empírica:

> Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión.[22]

Esta célebre conclusión, con su tajante negación de las aspiraciones del racionalismo a trascender el reino de la experiencia sensible, encierra el núcleo de la filosofía empirista. Como se verá en el último capítulo, se convirtió en el grito de combate del positivismo lógico de mediados del siglo XX, que rechazó como carente de significado toda aserción que no fuese tautológica, o que no resultase empíricamente verificable.

La causalidad

Una gran parte del *Tratado* y de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* está dedicada a un detallado análisis de lo que Hume considera como tipo central y básico de inferencia, que emplean los seres humanos para referirse a las verdades de hecho, es decir, la inferencia *causal*: «todos los razonamientos que versan sobre cuestiones de hecho parecen estar fundados en la relación de *Causa y Efecto*».[23] ¿Qué significa en realidad esta relación? ¿Qué queremos

decir cuando afirmamos que el calor *hace que* hierva el agua, o que la aplicación de una mezcla de ácido nítrico y ácido clorhídrico *causa* la disolución del oro? En el *Tratado*, Hume sostiene que, cuando decimos que A es causa de B, la relación entre A y B se divide en tres elementos: *prioridad, contigüidad* y *conexión necesaria*. En primer lugar, si A es causa de B, A tiene que ser anterior en el tiempo a B (porque ningún efecto puede preceder a su causa). En segundo lugar, A tiene que estar en contacto con B (sin embargo, no se aprecia con claridad que esta segunda condición se requiera en la práctica: la luna, por ejemplo, puede causar cambios en las mareas sin estar en contacto con ellas; y las causas mentales, p. ej. los deseos, no parecen estar contiguos a sus consecuencias, p. ej. las decisiones, consideración que más adelante hizo que Hume abandonase el requisito de la contigüidad). En tercer lugar, y lo más importante de todo, las personas creen que existe una conexión necesaria entre causa y efecto: si creemos que A es causa de B, creeremos que en cierto modo A «hace que» ocurra B, o que, dado A, B está «obligado» a suceder, o que, dado A, «debe» seguirse B.

A continuación Hume aplica su formidable poder de análisis a esta noción de necesidad. ¿Qué significa que un trozo de carbón *debe* arder cuando se le coloca en un fuego encendido? Tal «deber», afirma Hume con toda corrección, no puede ser un «deber» *lógico*. No existe una necesidad lógica acerca del encendido del carbón: no constituye una contradicción lógica el afirmar que no arderá (en el sentido en que sí es una contradicción lógica el decir por ejemplo que dos veces quince no son treinta, o que un soltero está casado). Si no surge de la lógica, no obstante, ¿de dónde sale nuestra noción de necesidad causal? No nace de la observación, insiste Hume. En lo que observamos realmente no hay nada que se corresponda con la idea de necesidad; no tenemos una impresión sensible de la supuesta «fuerza», «eficacia» o «poder productivo» de las causas. Lo único que observamos efectivamente, y en esto consiste la clave de la postura de Hume, es una determinada repetición o regularidad de acontecimientos. Siempre que se coloca el trozo de carbón en el fuego, observamos que arde. Todo se reduce a esto. No existe ninguna justificación o garantía empírica que sirva de base a

otra noción de «necesidad»: no se deriva de ninguna impresión sensible.

Después de llegar a este inquietante resultado, Hume desencadena su aniquiladora ofensiva final. La idea de «necesidad causal», lejos de corresponder a algo que exista efectivamente en el mundo, sólo es algo que surge en la mente como consecuencia de las habituales expectativas creadas por la reiteración de observaciones en el pasado. En realidad, lo único que observamos es una serie de correlaciones entre acontecimientos de tipo A y acontecimientos de tipo B. Esta conjunción permanente entre hechos A y hechos B es lo que nos lleva a imponer una necesidad real a los acontecimientos, cuando en realidad no existe nada de ello.

> Pero cuando determinada clase de acontecimientos ha estado siempre, en todos los casos, unida a otra... llamamos a uno de los objetos-*causa* y al otro *efecto*. Suponemos que hay alguna conexión entre ellos, algún poder en la una por el que indefectiblemente produce el otro ... esta idea de conexión necesaria entre sucesos surge del acaecimiento de varios casos similares de constante conjunción de dichos sucesos.... Tras la repetición de casos similares, la mente es conducida por hábito a tener la expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante usual, y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que *sentimos* en la mente es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o de conexión necesaria. No hay más en esta cuestión.[24]

Hume extrae la revolucionaria conclusión de que en el mundo *no hay* conexiones causales necesarias. Lo único que existe son simples repeticiones de acontecimientos que provocan en la mente la aparición de ciertas expectativas habituales, produciendo así en nosotros una sensación de inevitabilidad que achacamos erróneamente al mundo real.

Los problemas de la postura de Hume

La explicación que Hume propone acerca de la causalidad plantea bastantes dificultades. Cabe poner en tela de juicio la tesis psicológica que utiliza como soporte de su ataque a la

noción de necesidad real. Si la tesis de Hume fuese correcta, siempre que observásemos una reiterada conjunción entre hechos A y hechos B, no tendríamos ningún reparo en llamar causa a A y efecto a B. Sin embargo, las inferencias causales son algo más que las expectativas inducidas automáticamente en los perros de Pavlov (condicionados, mediante una constante repetición, a esperar comida cada vez que suena un timbre). Independientemente de la frecuencia con que los hechos A estén seguidos por los hechos B, no siempre afirmamos automáticamente que A *causa* a B; apelando a un célebre ejemplo,[25] si dos relojes marchan siempre al unísono, de modo que cada vez que el reloj A hace tic, el reloj B también hace tic, ni siquiera después de un billón de repeticiones de este hecho estaríamos en condiciones de afirmar que el tic del reloj A *causa* el tic del reloj B. Para que se infiera un nexo causal, normalmente se requiere que los acontecimientos en cuestión se ajusten a un patrón global que sea coherente con el resto de nuestra teoría científica. Por ejemplo, el hecho de que mi coche no arranque puede deberse a que el motor esté frío, porque tal explicación se ajusta a las leyes teóricas de la física y de la química. Sin embargo, el canto de un ruiseñor —por muchas veces que haya precedido a la negativa de mi coche a arrancar— jamás se aceptará como causa de ese fenómeno.

También es discutible la afirmación de Hume según la cual las relaciones causales no son más que conjunciones permanentes. El propio Hume, después de definir la causa como «*un objeto seguido por otro, y en la cual todos los objetos semejantes al primero están seguidos por objetos semejantes al segundo*», añade «o en otras palabras, *si no existiese el objeto, el segundo jamás existiría*».[26] Sin embargo, la frase añadida está muy lejos de ser una simple reformulación («en otras palabras») de la definición inicial referente a la conjunción constante. La definición inicial se limita a afirmar que todos los casos reales de A están seguidos por B (p. ej. «siempre que desciende la temperatura, el agua se convierte en hielo»). La frase que se añade, en cambio, implica un condicional opuesto al hecho, expresado en modo subjuntivo. Es decir, afirma que B *no habría* sucedido si (contrariamente al hecho constatado) A *no hubiese* sucedido (*no se hubiese* formado

hielo si la temperatura no hubiera bajado). Estos condicionales que contradicen un hecho nos llevan, por su propia naturaleza, fuera del ámbito de lo que es o lo que fue la cuestión en realidad. Esto no quiere decir que Hume se equivoque al añadir la frase que agregó. Una afirmación contraria al hecho no constituye un elemento decisivo de lo que afirmamos al sostener que A es causa de B (la razón que tenemos para no admitir que el reloj A causa que el reloj B haga tic, en el ejemplo anterior, consiste precisamente en que nosotros suponemos que el reloj B *hubiese* continuado haciendo tic aunque el reloj A *no hubiera* existido). Sin embargo, el problema de Hume es que, si las declaraciones causales implican declaraciones contrarias a un hecho (cosa que sin duda es así), dichas declaraciones causales no son meras declaraciones acerca de la conjunción entre acontecimientos reales.

A pesar de estas dificultades, Hume ha ejercido una enorme influencia sobre el pensamiento filosófico posterior, y muchos filósofos actuales creen que su explicación puede rescatarse, y que considerar la causación como una regularidad constituye un principio esencialmente correcto.[27] Para nuestro actual propósito, sin embargo, la importancia decisiva de la explicación causal que ofrece Hume reside en el desafío escéptico que plantea a las pretensiones del racionalismo. La teoría de las ideas claras y distintas de Descartes, y el principio de razón suficiente de Leibniz, manifestaban la esperanza en que la razón filosófica podría descubrir las conexiones eternas y necesarias que subyacen a toda realidad. Hume desafía a los racionalistas a que expliquen con precisión en qué consiste esta pretendida «necesidad». Si se afirma que las supuestas conexiones necesarias tienen que establecerse *a priori*, la objeción de Hume será que las únicas verdades que pueden establecerse de este modo son las tautologías de la lógica y la matemática, que en esencia no aumentan nuestro conocimiento. Y si se supone que las conexiones necesarias tienen que confirmarse *a posteriori*, mediante la experiencia, la crítica de Hume objetará que lo único que puede establecer una observación empírica se reduce a una regularidad contingente. Este desafío fue lo que despertó a Immanuel Kant (1724-1804) de su «sueño dogmá-

tico», y le llevó a construir su original y enormemente compleja explicación acerca de la naturaleza y los límites de la razón humana.

C. La síntesis kantiana

Cuando Kant empezó a enseñar en 1755 en la Universidad de Königsberg, la filosofía predominante en la «Ilustración» alemana tenía un carácter marcadamente racionalista. Christian Wolff (1679-1754) había transformado el pensamiento de Leibniz en un elaborado sistema metafísico, ampliado y desarrollado más tarde por Alexander Baumgarten (1714-1762), discípulo de Wolff. La obra cumbre de Kant, su *Crítica de la Razón Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781), surgió gracias a las tensiones existentes entre la ortodoxia racionalista y el escepticismo empirista de Hume con respecto a la necesidad causal y al conocimiento *a priori*. En palabras del propio Kant, fue la explicación de Hume acerca de la causalidad lo que «primero interrumpió mi sueño dogmático y dio una dirección completamente diferente a mis indagaciones en el campo de la teoría especulativa».[28]

ANÁLISIS Y SÍNTESIS: LOS JUICIOS SINTÉTICOS «A PRIORI»

En primer lugar, hemos de efectuar ciertas precisiones terminológicas, y referirnos también a la clasificación de los juicios que propone Kant, distinción que en la actualidad sigue siendo una herramienta normal de la reflexión filosófica. Antes que nada, Kant distingue entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori* (tal distinción posee una larga historia filosófica y en última instancia procede de Aristóteles). Un juicio *a posteriori* (basado en la observación ordinaria) versa sobre verdades contingentes y rutinarias, del tipo «el gato está sentado en el felpudo». En cambio, los juicios *a priori* (p. ej. los juicios matemáticos) son al mismo tiempo *necesarios* y *universales* («poseen una universalidad en sentido estricto, de un modo que impide la menor excepción»[29]). Además de esta

distinción, Kant crea otra para distinguir entre juicios *analíticos* y juicios *sintéticos*. Los juicios analíticos (tales como «los solteros no están casados») son juicios en los que, como dice Kant, el predicado está *contenido* dentro del sujeto (el concepto de no estar casado está contenido dentro del concepto de ser soltero). Por otra parte, un juicio sintético nos lleva más allá del reino de las tautologías y nos concede información esencial acerca del mundo. Así, «todos los solteros tienen una estatura inferior a 2,40 m» es un juicio sintético (la propiedad de tener menos de 2,40 m de altura no está contenida dentro del concepto de soltería).

Si la postura empirista se expone apelando a estas dos distinciones, no existe el menor problema: ambas coinciden exactamente. Todas las verdades *a priori* son analíticas: representan simplemente aquello que Hume había denominado «relaciones entre ideas»; su universalidad y necesidad surgen exclusivamente del hecho de ser tautologías. De igual modo, todas las verdades sintéticas —todas las proposiciones que nos brindan una información real acerca del mundo— son algo a lo cual se llega, según el empirismo, *a posteriori*: mediante la observación. Y tales verdades nunca son necesarias, sino puramente contingentes en todos los casos (podrían ser de otro modo, y en un momento determinado quizás dejen de ser verdad). Sin embargo, Kant toma un principio empirista como punto de partida decisivo, cuando afirma que existen juicios *a priori* que son auténticamente *sintéticos*. Es decir, existen proposiciones que nos brindan información acerca del mundo pero cuya verdad es —a pesar de todo— *a priori*, universal y necesaria. En la práctica, Kant sostiene que las proposiciones matemáticas son de este tipo (afirmación que más adelante provocará la encarnizada oposición de los positivistas lógicos, que insistían en que las verdades aritméticas y geométricas no son más que complicadas tautologías). Para nuestros actuales propósitos, el ejemplo más importante de juicio sintético *a priori* que nos ofrece Kant consiste en la ley de la causación: «todo acontecimiento tiene una causa», o en palabras de Kant, «todo cambio ocurre de acuerdo con la ley de la conexión entre causa y efecto».[30] Esta proposición, según Kant, no es analítica, ya que el concepto de cambio no implica desde el punto de vista lógico

la noción de algo que sea causado. A pesar de todo, se trata de una proposición universal y necesariamente verdadera, que puede demostrarse mediante la razón humana. Uno de los propósitos fundamentales de la *Crítica de la Razón Pura* consiste en demostrar la posibilidad de los juicios «sintéticos *a priori*».

Los límites de la razón

El título «*Crítica de la Razón Pura*» sugiere a primera vista una actitud antirracionalista, y es cierto que en la segunda parte del libro (la llamada «Dialéctica») Kant se propone desarbolar las pretensiones de la metafísica racionalista que aspiran a concedernos el conocimiento acerca de la realidad última. Kant afirma que los únicos objetos posibles de conocimiento son los *fenómenos*: los objetos del mundo físico, empíricamente observables. «En realidad nada nos es dado excepto la percepción y el avance empírico a través de ésta, hacia otras percepciones posibles.»[31] No estamos en condiciones de llegar al conocimiento de un mundo último constituido por *nóumenos*: las cosas tal como son «en sí mismas», y no desde la perspectiva del sujeto cognoscente. Cualquier intento de trascender los límites de la experiencia sensible nos conduce inevitablemente a «antinomias», paradojas y contradicciones. Por lo tanto, Kant se opone firmemente al proyecto racionalista de la «pura indagación», que consiste en el intento de ascender más allá de la experiencia a un supuesto mundo «absoluto» donde se dé un conocimiento incondicionado. Kant condena tales pretensiones racionalistas apelando a una célebre metáfora: «la ligera paloma, cuando atraviesa el aire al volar en libertad, podría imaginar que el vuelo sería aún más fácil en el espacio vacío».[32] Dichas aspiraciones no son fructíferas; no cabe efectuar ninguna descripción del mundo que de algún modo no se refiera a la experiencia.

La experiencia y los «conceptos del entendimiento»

Escéptico con respecto a la empresa racionalista, Kant se muestra igualmente crítico de la postura empirista defendida por Locke y por Hume, según la cual las impresiones sensibles constituyen en sí mismas la base del conocimiento. Kant desecha como algo absurdo la idea de que la mente posee una experiencia de lo que le rodea mediante una pasiva recepción de impresiones procedentes de los sentidos. Las sensaciones puras no pueden servir de base para entender algo; siguiendo a Leibniz,[33] Kant insiste en que el poder activo de la mente tiene que intervenir para procesar y entender hasta la más sencilla de las sensaciones. Al experimentar el mundo, la mente lo interpreta necesariamente en términos de una estructura en particular; contempla el mundo provista de lo que Kant denomina «conceptos del entendimiento» (*Verstandesbegriffe*). Contemplar el mundo sin tales conceptos no constituiría en absoluto una *experiencia*, sino que equivaldría exclusivamente a poseer una conciencia sensible inmediata, que Kant llama «intuición» (*Anschauung*). Esto no significa que las impresiones sensibles no sean necesarias para dar contenido a nuestra experiencia, cosa en la cual los empiristas tenían razón. Una mente sin datos sensibles sería una mente sin contenidos: una mente sin nada en que pensar. Kant afirma que en la postura racionalista con respecto al conocimiento, y también en la postura empirista, existe un importante elemento de verdad, que él resume en el famoso dicho: «los pensamientos sin contenido están vacíos; las intuiciones sin conceptos están ciegas».[34] Tanto la postura de Locke como la de Leibniz son erróneas: «Leibniz *intelectualizó* las apariencias al igual que Locke ... *sensualizó* todos los conceptos del entendimiento.» En realidad, nuestras facultades intelectuales y sensoriales «sólo pueden suministrar juicios objetivamente válidos acerca de las cosas cuando están en conjunción entre sí».[35]

Si la mente, para tener una experiencia del mundo, debe estar provista de «conceptos», ¿de dónde vienen estos conceptos y, lo que es más importante aún, cómo podemos determinar que poseen la validez objetiva necesaria para

constituir el conocimiento? Éste es el problema central de la *Crítica*. La respuesta de Kant es que todos los conceptos del entendimiento proceden de determinadas «categorías» fundamentales (término tomado de la metafísica de Aristóteles). Estas categorías del entendimiento, por ejemplo las categorías de la substancia o de la causalidad, son nociones *a priori*, afirma Kant. En este sentido, la teoría kantiana de las categorías puede considerarse como coincidente con la tradicional doctrina racionalista de las ideas innatas. Sin embargo, en contraste con la opinión cartesiana según la cual estas ideas son completamente independientes de la experiencia sensible, Kant sostiene que la experiencia las *presupone*, y esta afirmación representa su contribución más importante y más original a la teoría del conocimiento. Las categorías de substancias o de causalidad, por ejemplo, son condiciones previas y necesarias para que seamos capaces de tener la más mínima experiencia del mundo. Nuestra aprehensión del mundo tiene que ajustarse a tales categorías, para que ese mundo se nos aparezca tal como lo hace, o para que dispongamos de dicha aprehensión:

> La validez objetiva de las categorías como conceptos *a priori* residirá, pues, en el hecho de que sólo gracias a ella sea posible la experiencia (por lo que hace a la forma de pensar). En efecto, en tal caso se refieren de modo necesario y *a priori* a objetos de la experiencia porque sólo a través de ellas es posible pensar algún objeto de la experiencia.[36]

Kant denominó «revolución copernicana» a este enfoque del conocimiento. Al igual que Copérnico había explicado el movimiento cotidiano del Sol y las estrellas afirmando que era el espectador situado en la Tierra el que giraba, y no el Sol ni las estrellas, Kant sostiene que en nuestro conocimiento del mundo no debemos tomar como punto de partida las supuestas propiedades de las «cosas en sí mismas», sino la estructura que les impone el propio entendimiento. Sin embargo, aunque Kant se mostró extremadamente satisfecho de su «revolución», a primera vista no está claro que sea una innovación tan notable como él pensaba. Como ya se ha dicho, Hume efectuó justamente este giro «copernicano» al analizar el concepto de necesidad causal desde el punto de

vista de la propensión de la *mente* a imponer sobre la realidad sus propios sentimientos subjetivos de inevitablidad, y no desde el punto de vista de la existencia de una conexión real entre los objetos del mundo. Además, la comparación con la estrategia de Hume suscita una duda decisiva con respecto a la validez del procedimiento adoptado por Kant. La estrategia de Hume es profundamente escéptica y destructiva: en el mundo *no* se da una necesidad real; sólo hay correlaciones puramente contingentes. La mente manifiesta una tendencia automática a «difundirse sobre objetos externos»[37], pero el sentimiento de necesidad brota exclusivamente de los dictados de la mente: «todo se reduce a ello».

La deducción trascendental; la causalidad según Kant

Kant rechazó inequívocamente lo que denominaba explicación «meramente subjetiva» («*bloss-subjektiv*») de la necesidad. Nuestros juicios causales, según él, son «juicios *a priori* necesarios y, en el sentido más fuerte del término, universales».[38] Sin embargo, para demostrar la verdad de tal afirmación, se dedica a establecer que las «categorías» no son simples aspectos subjetivos de nuestro pensamiento, sino que poseen una «validez objetiva».[39] Para hacerlo, Kant desarrolló una complicada argumentación que bautizó con el nombre de «deducción trascendental» de las categorías. Con respecto a la causación, Kant desea demostrar —en calidad de verdad necesaria *a priori* y universal— que «todos los cambios suceden de acuerdo con la ley de causa y efecto». Se trata de una prueba larga y detallada, cuya estructura es la siguiente. Cuando percibo un objeto (p. ej. una casa), el orden de mis percepciones puede invertirse: primero observo el techo, y luego la base, pero también puedo observar estos elementos en un orden distinto. Sin embargo, cuando percibo un *acontecimiento* (p. ej. una barca que navega por un río), las apariencias externas no se pueden invertir de este modo: tengo que experimentar los diversos elementos en un orden determinado. Ahora bien, este orden no es subjetivo: le pertenece a las propias apariencias, y no a mi forma de aprehenderlas. Por lo tanto, al percibir un acontecimiento,

existe siempre una regla que convierte en *necesario* el orden de las percepciones («*diese Regel ist bei der Wahrnehmung von dem was geschiet jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen* notwendig»).[40] Según Kant, esto implica que hay algún error en la explicación causal que formula Hume. Desde el punto de vista de Hume, a través de una reiterada observación de B a continuación de A, descubrimos una regularidad que da origen a nuestra noción de causalidad. Sin embargo, de acuerdo con el argumento de Kant ni siquiera estamos en condiciones de reconocer que el conjunto «A, entonces B» es, antes que nada, un *acontecimiento*, a no ser que exista una regla que convierta en necesario un determinado orden —no modificable— de nuestras percepciones. En resumen, la experiencia misma de un acontecimiento externo ya está presuponiendo una comprensión de la necesidad causal.

Si el argumento de Kant es correcto (los detalles de su demostración continúan siendo materia de debate filosófico) podemos superar el escepticismo de los empiristas y lograr un conocimiento *a priori* y necesario de la estructura del mundo. Sin embargo, la ley «sintética *a priori*» según la cual todos los acontecimientos están determinados por una causa sólo es verdadera en la medida en que esté relacionada con el mundo empírico de los fenómenos: el mundo de las «apariencias». Ésta es la esencia de la notable síntesis kantiana entre empirismo y racionalismo. Por una parte, tenemos la posibilidad de un conocimiento objetivo y *a priori*; es incorrecta la postura empirista que nos obliga a una recepción pasiva de datos y no permite la existencia de la necesidad real más allá de nuestras tendencias mentales puramente subjetivas. Por otro lado, empero, la validez objetiva de las categorías no nos conduce a un reino de puras realidades inteligibles, más allá del mundo de los fenómenos sensibles. Las categorías sólo son válidas en la medida en que establezcan las condiciones que deben darse para que nosotros podamos tener una experiencia del mundo tal como ocurre de hecho.

Este resumen, obviamente, no hace justicia a la amplia diversidad de complejas argumentaciones que constituyen la *Crítica*.[41] Sin embargo, cabe decir que muchos autores que han ahondado más en estos razonamientos han descubierto

que, cuanto mayor es la profundidad de análisis, más difícil y huidiza se muestra la postura de Kant. Aunque el estilo de Kant es extremadamente diáfano en comparación con el de los idealistas alemanes (por ejemplo Fichte y Hegel) que vinieron después de él, con frecuencia sus escritos resultan densos y pesados, y emplean un lenguaje excesivamente abstracto, con escasos ejemplos concretos que orienten al lector a través del lenguaje técnico. Esto ocurre sobre todo en los decisivos razonamientos que hacen referencia a la «deducción trascendental», donde Kant a menudo deja sin aclarar con exactitud en qué sentido se supone que las categorías poseen una validez objetiva. A pesar de ello, la *Crítica de la Razón Pura* continúa siendo la obra filosófica más importante de la época moderna, y sin duda alguna los avances que se produzcan en el perenne debate entre racionalistas y empiristas tendrán que tomar como punto de partida el análisis kantiano del conocimiento humano.

NOTAS

1. Carta a Mersenne, 16 de junio de 1641, en Kenny (trad.), *Descartes' Philosophical Letters* [34], p. 104.
2. *Ensayo acerca del Entendimiento Humano* (1690) [67] Libro I, Cap. I, sección 2.
3. *Ibid.*, I, 2, 1 (vers. cast. Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 79-80).
4. *Ibid.*, I, 2, 18.
5. *Ibid.*, I, 2, 4.
6. Ver más arriba, Cap. II, pp. 24-26.
7. *Ensayo*, I, 1, 5 (Ídem, pp. 82-83).
8. *Ibid.*, II, 1, 2 (Ídem, p. 164).
9. *Ibid.*
10. *Investigación acerca del Entendimiento Humano* (1748) [73] Sección II.
11. *Ensayo*, II, 1, 6.
12. Carta a «Hyperaspistes», agosto de 1641, en Kenny [34] p. 111.
13. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (*Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*) (primera edición póstuma en 1765), trad. en Parkinson [55] p. 150.
14. *Ibid.*, p. 151.
15. *Ibid.*, p. 153.
16. *Nuevos Ensayos*, Libro I, Cap. I, sección 2; cf. pp. 44-45.
17. *Ensayo*, II, 1, 25.
18. Ver más abajo, Cap. V, sección D.

19. *Tratado sobre la Naturaleza Humana* (1739-1740) [72], Libro I, Parte 1, sección 1.

20. *Investigación acerca del Entendimiento Humano* [73] Sección IV, Parte 1, sección 1 (vers. cast. Alianza Editorial, Madrid 1980; vers. catal. Laia, Barcelona, 1982).

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, Sección XII, parte 3 (vers. cast. p. 192).

23. *Ibid.*, Sección IV, parte 1.

24. *Ibid.*, Sección VII, parte 2 (Ídem, pp. 99-100).

25. Este ejemplo imaginario, que en la actualidad se suele utilizar como objeción a la explicación que da Hume acerca de la causación, fue originariamente empleado en un contexto muy distinto por el filósofo neerlandés Arnold Geulincx (1624-1669). Con respecto a los patrones de explicación cf. G.J. Warnock, «Hume on Causation» en Pears [77].

26. *Primera Investigación*, Sección VII, parte 2 [73].

27. Cf. Mackie, *The Cement of the Universe* [79].

28. *Prolegómenos a toda Metafísica futura* (1783), trad. Lucas [83] p. 9.

29. *Kritik der reinen Vernunft* (1781); 2 ed. 1787, B 3, 4, [82].

30. *Ibid.*, B 232.

31. *Ibid.*, A 493, B 52.

32. *Ibid.*, A 5, B 8.

33. Ver pp. 95-96.

34. *Kritik*, A 51, B 75.

35. *Ibid.*, A 271, B 327.

36. *Ibid.*, A 93, B 126 (vers. cast. Alfaguara, Madrid, 1978, p. 126).

37. *Tratado* [72] I, 14.

38. *Kritik*, B 5.

39. *Ibid.*, A 89, B 122.

40. *Ibid.*, A 193, B 238.

41. Ver un análisis detallado de la *Crítica de la Razón Pura* en Scruton [84], Walker [85] y Bennett [86].

V

EL RACIONALISMO EN EL SIGLO XX

A. La herencia de Hegel

HEGEL VISTO DESDE EL SIGLO XX

En la reflexión filosófica del siglo actual aparece un hecho destacado: la forma en que, hasta hace muy poco, los filósofos pertenecientes a la tradición anglosajona ignoraban las obras de Hegel (1770-1831). Hubo una época en la que lo normal en los cursos universitarios de historia de la filosofía consistía en llegar hasta Hume y Kant, y luego dar un salto de cien años, pasando al «movimiento analítico» de Bertrand Russell y G.E. Moore. Al estudiar el siglo XIX, la atención se centraba en autores como Jeremy Bentham y J.S. Mill, que habían conservado con gran vigor la tradición empirista, sirviendo de nexo entre Hume y Russell. Si en algún momento se llegaba a mencionar el «idealismo hegeliano», se le consideraba un ejemplo de cómo la filosofía había errado el camino. Se trataba de un caso paradigmático de «telaraña» racionalista que había perdido el norte, y de un intento equivocado de eludir los métodos rigurosos y exactos de la ciencia experimental, llegando a formular juicios sobre la «realidad última» apelando a la pura razón especulativa.

En la actualidad ha surgido una reacción en contra de esta postura, y durante las dos últimas décadas muchos filósofos han comenzado a darse cuenta de que Hegel, a pesar de su estilo lleno de prosopopeya y altisonante, ofrecía perspectivas originales y esclarecedoras acerca de la naturaleza del conocimiento humano. No obstante, a las antiguas concepciones les cuesta desaparecer: todavía en 1982 un autor

condena a Hegel por haberse «apropiado de la función del científico, tratando de establecer *a priori* cuáles han de ser las cuestiones sobre las que tienen que versar las investigaciones prácticas».[1] Por lo tanto, será útil comenzar examinando cómo surgió esta interpretación hostil a Hegel.

La caricatura tradicional: Hegel como «soñador perfumado»

La persistente tendencia a menospreciar a Hegel (en muchos casos sin molestarse en leerlo) se debe en gran parte a la valoración de su pensamiento que hizo Bertrand Russell. Russell, aunque en su juventud coqueteó con las ideas hegelianas, pronto llegó a considerar que las opiniones de Hegel constituían una insensatez superficial y engreída.

> Los hegelianos disponían de toda clase de argumentos para probar que esto o aquello no era «real». El número, el espacio, el tiempo, la materia... todos eran convictos y confesos de haber incurrido en una contradicción consigo mismos. Nada era real, se nos aseguraba, excepto el Absoluto, que sólo podía pensar acerca de sí mismo, ya que no había nada más en que pensar, y que pensaba eternamente la clase de cosas que los filósofos idealistas pensaban en sus libros.[2]

La teoría que aquí se caricaturiza y se desecha es el llamado «idealismo absoluto» de Hegel. Desde su punto de vista, todos los acontecimientos reales del mundo deben considerarse como etapas hacia la racionalidad consciente de sí misma, la «Mente» absoluta o el «espíritu que se pone a sí mismos, al cual Hegel llama *Geist*. En este contexto hay que explicar el término «idealismo», que posee numerosos significados diferentes en filosofía. Los hegelianos se veían a sí mismo como los encargados de desarrollar y perfeccionar la teoría kantiana del conocimiento. Kant, como ya hemos comprobado, acentuó el papel activo del entendimiento en la experiencia del mundo. El raciocinio que Kant calificó de «deducción trascendental» se propuso establecer que, en su experiencia del mundo fenoménico, la mente presupone ciertos conceptos fundamentales, o «categorías» del entendi-

miento. Aunque Kant describió esta postura filosófica como «*idealismo* trascendental», se cuidó mucho de afirmar que sólo lo mental es real. Kant opina que, a pesar de que puede existir un mundo de «cosas en sí mismas» independiente de la mente, los seres humanos jamás logran conocerlo de manera significativa; necesariamente, todo conocimiento debe estar relacionado con lo que se da en la experiencia, y la mente interpreta de un modo determinado. Los hegelianos fueron más allá, sin embargo, y rechazaron en su integridad la noción de «cosas en sí mismas», considerándola como algo ininteligible. Sólo lo ideal es real; todo lo que existe tiene que ser mental.

Las doctrinas del «idealismo hegeliano» adquirieron gradualmente una extraordinaria popularidad dentro del mundo anglosajón a través de la obra de autores como T.H. Green (1836-82) y F.H. Bradley (1846-1924), profesores ambos de Oxford, y John McTaggart (1866-1925), filósofo de Cambridge. De hecho, a comienzos del siglo actual el idealismo en su versión hegeliana o cuasi-hegeliana era la filosofía predominante en Inglaterra y —en un grado menor— en los Estados Unidos.[3] Cuando Russell ataca la metafísica hegeliana, se dirige primordialmente contra la doctrina de estos hegelianos de lengua inglesa. Como señala un crítico, «en el Hegel de Russell se reconoce confusamente a McTaggart, visto a través de un cristal obscuro».[4] McTaggart propuso una versión extrema de idealismo, en la cual se consideraba que toda realidad era esencialmente espiritual. La materia, el espacio y el tiempo se veían relegados al mundo de las meras apariencias subjetivas. Para los filósofos pertenecientes a la escuela analítica y matemática fundada por Russell y Frege, tales doctrinas parecían pretenciosas y en definitiva carentes de valor. Les parecía que esta clase de filosofías sólo podía servir para obscurecer la verdad dentro de «sueños perfumados», en palabras de un contemporáneo de Russell.[5]

La noción hegeliana de «Geist»

Acabamos de ver la caricatura. Ahora hay que examinar la verdadera doctrina de Hegel, y comprobar si realmente consiste en la desbocada autocomplacencia de un «metafísico racionalista» enajenado. Antes que nada ha de reconocerse que, si se toma al pie de la letra la afirmación ontológica central de Hegel acerca del espíritu cósmico o *Geist*, existen pocas motivos para aceptarla. El intérprete de Hegel que más sintoniza con su pensamiento en nuestros días, el profesor Charles Taylor, admite con facilidad que tal doctrina está hoy «muerta. En realidad no hay nadie que crea en la tesis ontológica central [de Hegel] según la cual un espíritu cuya esencia consista en la necesidad racional es el que pone el universo».[6] Actualmente los teístas que creen en un Creador trascendente, y las diversas variedades de materialistas que rechazan la noción de Dios, se unen para rechazar como noción falsa (y algunos añadirían también ininteligible) el *Geist* hegeliano que se pone a sí mismo. Sin embargo, es posible interpretar la teoría del *Geist* de Hegel de un modo más favorable. A pesar de las complicadas fórmulas —que a veces adquieren un tono casi místico— utilizadas por Hegel para referirse a su espíritu que se pone a sí mismo, la perspectiva de la filosofía hegeliana no apela a verdades *a priori* e intemporales, o a certidumbres eternas. Lo que a Hegel le preocupa sobre todas las cosas es descubrir y explicar los procesos dinámicos del mundo histórico real. Visto desde esta perspectiva, el *Geist* se convierte en una etapa final de desarrollo hacia la cual avanza la historia, dejando de ser un misterioso «Absoluto» espiritual del cual forman parte todas las cosas. Hegel insiste una y otra vez en que el *Geist* se ejemplifica a través del arte, la religión y la filosofía. No es un primer motor aristotélico ni un eterno ser perfecto cartesiano. Surge de la paulatina lucha de la humanidad para autorrealizarse y entender el mundo. En palabras de J.N. Findlay,

> Que el *Geist* sea la verdad de todo no significa que haya organizado el mundo o que constituya su responsable causal. El *Geist* hace su aparición en una etapa comparativamente

> tardía de la historia del mundo, y se llega a afirmar que su fase suprema, la filosofía, llega al mundo en el momento en que están cayendo las sombras de la noche... [El *Geist*] representa una perspectiva peculiar de los hechos de experiencia... no es algo subyacente en el universo o causalmente responsable de él.[7]

Si esta interpretación es correcta, el núcleo ontológico del «racionalismo» hegeliano comienza a parecer menos sospechoso. Lejos de ser un trozo de metafísica *a priori*, puede presentarse como ensayo de interpretación de los hechos históricos reales que se dan en la experiencia humana.

La dialéctica hegeliana

Sea cual fuere el verdadero sentido de la doctrina de Hegel acerca del *Geist*, su teoría de la dialéctica fue lo que suministró el impulso principal al actual renacimiento del interés por la filosofía hegeliana. Dicha teoría ocupa un lugar predominante en la obra más famosa de Hegel: la *Fenomenología del Espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), y también en la *Enciclopedia* (*Encyclopädie der philosophischen Wissen schaften im Grundrisse*, 1817; ediciones profundamente revisadas en 1827 y 1830). El término «dialéctica» procede del verbo griego *dialegein*, «conversar», y Platón es el primero que lo emplea en el ámbito filosófico. En los diálogos socráticos se suele avanzar a través de un proceso dinámico de argumentos y réplicas: se afirma algo, se aducen ejemplos en contrario y objeciones, y luego se modifica la postura original teniendo en cuenta dichas objeciones. A continuación se repite el proceso, y se efectúan nuevos ajustes. En la *República* de Platón el término «dialéctica» se utiliza de un modo más técnico para describir la forma superior de razonamiento filosófico, mediante la cual la mente asciende gradualmente hacia los primeros principios, empleando el proceso de argumentos y réplicas.[8] En Hegel esta noción platónica se desarrolla y se perfecciona de un modo muy peculiar, y surge una estructura esencialmente *triádica* del razonamiento filosófico. Cada tríada (si bien el propio Hegel no utilizó efectivamente las palabras de este modo) consta de

una tesis, una antítesis y una síntesis. En la *tesis*, se realiza una afirmación inicial, pero el análisis demuestra que conduce a paradojas y contradicciones. Estas dificultades llevan a que aparezca la *antítesis*: lo opuesto a la tesis original. Sin embargo, más tarde se demuestra que la antítesis es inadecuada, y las contradicciones de la tesis y de la antítesis se solucionan mediante una nueva postura: la *síntesis*. Ésta es lo que Hegel denomina *Aufhebung* de la tesis y de la antítesis. El término *Aufhebung* suele traducirse como «superación», pero esta misteriosa palabra no explica nada; en realidad, la noción hegeliana es relativamente directa. El frecuente verbo alemán «*aufheben*» posee un doble significado: por un lado, quiere decir «levantar» o «elevar»; por el otro, significa «cancelar», «anular» o «destruir». Una síntesis hegeliana anula o cancela lo irracional y equivocado que hay tanto en la tesis como en la antítesis, pero también «eleva» y preserva lo que en ellas hay de racional y verdadero, incorporando estos elementos a una verdad superior. (Por cierto, el doble significado de «*aufheben*» no constituye algo exclusivo de la lengua alemana: el verbo latino «*tollere*» también significa levantar y destruir.)

La estructura triádica de Hegel no se detiene en la síntesis, sino que se repite a sí misma y continúa su ascenso. Una vez que hemos llegado a la síntesis, podemos considerarla como una nueva tesis, que al ser analizada muestra ulteriores contradicciones y dificultades. De este modo la mente afirma una nueva antítesis, y ésta a su vez genera una nueva síntesis, y así sucesivamente, hasta que finalmente llegamos a una perspectiva final, o *Ansicht*, que revele la verdad última.

CERTEZA SENSIBLE, PERCEPCIÓN Y AUTOCONCIENCIA

Un ejemplo tomado de la *Fenomenología* puede servir para ilustrar el avance dialéctico del pensamiento de Hegel. Inicialmente, cabe considerar que los seres humanos se relacionan con el mundo recibiendo de un modo pasivo los datos que les revelan los cinco sentidos. Hegel denomina «certeza sensible» o «conciencia natural» *(natürliches Bewusstsein)* esta conciencia corriente acerca de las cosas. En

algunos aspectos Hegel describe la certeza sensible como algo que evoca ciertos aspectos de la noción empirista de mente como receptor pasivo de ideas sensibles o «impresiones», tal como la habían desarrollado Locke y Hume.[9] ¿Cómo puede esta conciencia servir de base al conocimiento humano? Según Hegel, no lo logra, porque si la mente quedase limitada a las impresiones particulares aisladas, sería incapaz de efectuar el más mínimo juicio coherente. Todo intento de llevar a cabo un juicio implica *describir* nuestra experiencia, y toda descripción debe ir necesariamente más allá de lo «dado» particular y apelar a términos generales o universales. Sin conceptos universales como «rojo», «redondo», «grande», etc., no es posible ningún conocimiento consciente. Se pone así en evidencia que la noción inicial de «certeza sensible» es contradictoria y se anula a sí misma; su hipotético objeto, una impresión sensorial sin intermediarios, se reduce a algo «no verdadero, irracional y simplemente apuntado» (*das Unwahre, Unvernunftige, bloss Gemeinte*).[10]

De este modo pasamos de la tesis a la antítesis: desde la mera conciencia sensible, avanzamos hasta la aprehensión de las cosas en tanto que objetos poseedores de propiedades universales. Esta aprehensión de las cosas como vehículos de propiedades generales es lo que Hegel denomina «percepción» (*Wahrnehmung*). Sin embargo, esta noción de percepción puede a su vez resultar inadecuada y contradictoria, dice Hegel. Percibir una cosa como objeto particular es concebirla como unidad singular (*ausschliessendes Eins*); no obstante, describir algo en tanto que poseedor de un grupo de propiedades equivale automáticamente a pasar a una dimensión diferente, la dimensión de la generalidad y la diversidad. La «contradicción» que Hegel trata de descubrir aquí no resulta fácil de captar a primera vista: el hecho de que un objeto único (p. ej. una taza) sea percibido como poseyendo propiedades generales (p. ej. forma) nos parece algo intrínsecamente paradójico o problemático. Un ejemplo (que no es de Hegel) quizás nos ayude a comprender lo que intenta comunicarnos este filósofo. Si a una taza le atribuimos la propiedad de la fragilidad, por ejemplo, automáticamente nos situamos más allá de una descripción de la taza tal como ésta es en el

momento en que la percibimos. Vamos más alla de sus propiedades directamente observables, y la concebimos como algo que posee disposiciones causales o potencialidades permanentes. Nuestra concepción de la taza implica la comprensión de un grupo de propiedades y relaciones causales; y este análisis nos lleva al concepto de un objeto en tanto que cosa poseedora de fuerza o poder (*Kraft*).[11]

Hasta ahora, pues, hemos partido de un análisis de la falta de adecuación de la conciencia sensible de los rasgos particulares, y hemos llegado a la antítesis: la percepción de una cosa que tiene propiedades generales. Sin embargo, este tipo de aprehensión de las cosas ha demostrado a su vez sus limitaciones y su falta de adecuación. El paso final de la dialéctica consiste en llegar a la síntesis, aquella clase superior de conciencia que Hegel califica de «autoconciencia» (*Selbstbewusstsein*). Para entender los objetos como poseedores de poderes causales no podemos limitarnos a «percibirlos»; debemos establecer una *interacción* con ellos, porque somos seres que actuamos con un propósito y que tenemos autoconciencia. Por lo tanto, sólo los individuos conscientes de sí mismos y de su propia participación activa y causal en el mundo que les rodea están en condiciones de captar verdaderamente qué es ese mundo. Nuestro conocimiento acerca del mundo presupone nuestro *compromiso* con el mundo, en calidad de seres conscientes de sí mismos.

Este resumen (obligadamente breve) constituye un bosquejo de sólo una de las áreas en que actúa la dialéctica hegeliana, pero quizás sea suficiente para indicar la sutileza y la fuerza de su enfoque. Sin embargo, existe un aspecto en el cual la exposición que hemos realizado hasta ahora puede inducir a confusión. Es posible que el lector suponga que la dialéctica hegeliana es una herramienta exclusivamente abstracta que sirve para el análisis filosófico (los comentadores a menudo hablan erróneamente del «*método*» dialéctico de Hegel, como si fuese un instrumento filosófico semejante al método cartesiano de la duda). Para Hegel, en cambio, la dialéctica no es un simple dispositivo teórico; es una descripción dinámica de la forma en que la historia se despliega realmente en sí misma, a medida que la humanidad asciende gradualmente hasta una plena autoconciencia. En un famoso

texto de la *Fenomenología* el proceso dialéctico se aplica a la relación entre amo y esclavo, que Hegel emplea para describir la liberación progresiva del espíritu humano con respecto a la dominación externa, hasta que finalmente logra la plena autorrealización y la autonomía. En la *Naturrecht und Staatswissenschfat im Grundrisse*, 1821 (obra conocida con el título de *Filosofía del derecho*) Hegel presenta asimismo una tríada dialéctica según la cual la tesis está constituida por la obediencia a una ley moral abstracta, la antítesis la representa el subjetivismo ético del individuo, y la síntesis última consiste en un sistema racional de ética social (que todavía ha de llevarse a la práctica en su plenitud).

HEGEL Y EL RACIONALISMO

La explicación dialéctica que Hegel da con respecto al surgimiento de la autoconciencia en la *Fenomenología* constituye un importante hito en el desarrollo del pensamiento racionalista. Por supuesto, no soluciona todos los problemas inherentes al planteamiento racionalista, pero indica una senda que puede tomar el filósofo racionalista para escapar del callejón sin salida al que se enfrentaban los grandes metafísicos del siglo XVII. Como hemos visto anteriormente, uno de los rasgos centrales del racionalismo del siglo XVII consistió en su apriorismo. Se consideraba que el razonamiento deductivo, basado en «ideas claras y distintas» de carácter innato, era la herramienta que liberaría al filósofo del equívoco mundo de los sentidos, y le permitiría describir la naturaleza de la realidad última. No obstante, esta noción de comprensión racional «pura» hace surgir un embarazoso interrogante: ¿cómo garantizar la verdad de las premisas iniciales del sistema? En los sistemas metafísicos del siglo XVII siempre existe el peligro de que el filósofo sea considerado como un «tejedor de telarañas» autocomplaciente, que construye complicados sistemas que en realidad no son nada. A la razón se le pide que logre lo imposible y que se desprenda ella sola de sus propios lazos; sin embargo, ¿cómo podrá la razón garantizar la verdad de sus propios procedimientos? (Al hablar antes del «círculo cartesiano» en el Ca-

pítulo III se mencionó esta dificultad.)[12] A estas dudas acerca de la viabilidad de la empresa racionalista se añaden las críticas formuladas por Kant: la razón nunca puede trascender el mundo fenoménico de las apariencias porque toda comprensión tiene que apelar necesariamente a conceptos que se presuponen en la experiencia sensible, y que se aplican a ella.[13]

La noción hegeliana de razonamiento dialéctico le presenta ahora al racionalista una posible huida de tales dificultades. En primer lugar, desde el punto de vista de Hegel el filósofo no rechaza la experiencia sensible. La marcha del proceso dialéctico revela las deficiencias de la confianza empirista en la aprehensión pasiva de los datos particulares; sin embargo, esta etapa de la conciencia sensible no se deja simplemente a un lado en la búsqueda de un tipo de percepción incontaminada y supuestamente «pura». La conciencia sensible ordinaria es *aufgehoben*: se eliminan sus contradicciones pero sus elementos valiosos se conservan y se «elevan», reintegrándose a un tipo superior de conocimiento, más sistemático.

En segundo lugar, la concepción hegeliana muestra cómo el racionalismo podría evadirse de la acusación de tratar de desprenderse sólo de los lazos que le aferran. Para substituir un modelo deductivo de conocimiento, cuyas premisas iniciales surgen de la nada gracias al pensamiento puro, y sus consecuencias se despliegan a través de una serie descendente de demostraciones, Hegel nos ofrece un modelo de combate mental *ascendente* y dinámico. En vez de ir hacia abajo, garantizando las verdades que Dios implantó en la mente (como sucede en el pensamiento cartesiano), para Hegel el filósofo arranca desde nuestra conciencia ordinaria, y trata de solucionar sus limitaciones y de integrarla en una perspectiva de nivel superior.

Aunque el estilo y el método filosófico de Hegel son muy originales, no desarrolló sus planteamientos partiendo de cero, y cabe afirmar que su sistema extrae de los grandes racionalistas que le precedieron algunos de sus elementos fundamentales. Hegel toma de Platón la noción de razonamiento dialéctico concebido como lucha ascendente de la mente, en sus intentos progresivos de lograr la definitiva comprensión filosófica. De la concepción «holista» del

conocimiento, formulada por Spinoza, Hegel toma la noción según la cual, para comprender los acontecimientos y los objetos particulares, necesitamos en último término integrarlos en un todo único, sistemático y omnicomprensivo. Y de la brillante y sutil filosofía de Kant (de la cual es deudor evidente y directo) Hegel toma la idea de «argumentación trascendental», es decir, una argumentación filosófica que no se inicia *a priori* desde la experiencia exterior, sino que descubre las estructuras del entendimiento que se *presuponen* en la experiencia.

Nota sobre la lógica en Hegel

A veces Hegel se presenta a sí mismo como defensor de una nueva clase de razonamiento que, en contraste con la lógica tradicional, está dispuesto a abarcar la contradicción y la paradoja en su intento de desarrollar nuevas y fecundas perspectivas. Esto ha llevado a algunos comentadores a acusar a Hegel de abandonar por completo principios tan fundamentales como la ley de no contradicción (que afirma que una proposición «P» y su negación «no P» no pueden ser verdad al mismo tiempo). Ha habido sin duda «posthegelianos», sobre todo de la corriente marxista, que han creído abandonar la ley de no contradicción, y han apelado a la autoridad de Hegel para abandonar la antigua lógica «burguesa». Sin embargo, no hay razón alguna para convertir a Hegel en reo de este disparate, cuyo único resultado consistiría en crear una filosofía incapaz de formular la más mínima afirmación dotada de sentido.[14] De hecho, Hegel jamás se limita a enlazar sin más dos proposiciones incompatibles como si fuesen simultáneamente verdaderas. El proceso de *Aufhebung* siempre nos exige trascender la contradicción, desechando lo falso e integrando lo verdadero en una nueva síntesis. Además, no parece haber razón por la cual los tradicionales métodos deductivos de la lógica y el sistema dialéctico hegeliano hayan de ser considerados como incompatibles. La dialéctica intenta describir los esfuerzos ascendentes de la mente hacia la autoconciencia, pero no hay nada que impida la posterior utilización de un esquema deductivo

«descendente» para desplegar las consecuencias de aquello que ha logrado la dialéctica. Como Descartes observó en cierta ocasión (en un contexto muy distinto), el método de descubrimiento es una cosa, y el método de exposición, otra distinta;[15] no hay razón alguna para pensar que se hallan en conflicto, puesto que sus respectivos propósitos son básicamente diferentes.

B. Ascenso y caída del empirismo moderno

LOS ATAQUES AL RACIONALISMO

A pesar del gran aprecio experimentado a principios de siglo por las ideas hegelianas, éstas se vieron amenazadas muy pronto por una nueva y vigorosa oleada de filosofía empirista. El positivismo lógico, que representaba una forma de empirismo especialmente radical e intransigente, dirigió sus primeras andanadas contra aquellos hegelianos que habían hecho referencias a la «realidad última» y al «Absoluto». En 1936 A.J. Ayer desecha con desdén la afirmación de Bradley según la cual «el Absoluto entra en escena pero es en sí mismo incapaz de evolución y de progreso», calificándola de «pseudo-proposición» disparatada y carente de significado fáctico.[16] Sin embargo, los positivistas no atacaron exclusivamente al idealismo hegeliano. Se consideraba sospechosa la metafísica en conjunto, y se puso en tela de juicio la base misma de la pretensión racionalista de lograr un conocimiento *a priori* acerca de la naturaleza de las cosas. En palabras de Ayer, el programa positivista consistía nada menos que en «destruir los cimientos del racionalismo»:

> Porque el principio fundamental del racionalismo es que el pensamiento es una fuente independiente de conocimiento, y que constituye, además, una fuente de conocimiento más fidedigna que la experiencia; en realidad, algunos racionalistas han llegado incluso a decir que el pensamiento es la única fuente de conocimiento. Y esta noción se basa, simplemente, en que las únicas verdades necesarias acerca del mundo conocidas para nosotros son conocidas a través del pensamiento y no a través de la experiencia. De modo que si

> nosotros podemos demostrar que las verdades en cuestión no son necesarias o que no son «verdades acerca del mundo», habremos dejado al racionalismo sin la base en que descansa.[17]

La estrategia que aquí se proyecta consiste en segar la hierba bajo los pies del racionalista, demostrando que su intento de descubrir «verdades necesarias» acerca del mundo es algo radicalmente equivocado. Sin embargo, antes de examinar con detalle esta crítica positivista del racionalismo, hay que referirse brevemente a la evolución filosófica que la precedió.

Russell y Wittgenstein

Aunque ni Russell ni Wittgenstein pueden ser calificados de positivistas lógicos, las doctrinas que elaboraron durante la primera parte del siglo actual sirvieron en cierto modo para preparar el camino al surgimiento del positivismo. En su artículo «Lógica y misticismo» (1914), Bertrand Russell (1872-1970) defendió de modo inflexible la postura de Hume según la cual nuestro conocimiento del mundo debe estar basado en la experiencia sensible. «Toda proposición que podamos entender tiene que estar formada íntegramente por elementos constituyentes a los que estemos habituados», sostiene Russell. Los «elementos constituyentes» son, en opinión de Russell, los elementos que aparecen en la experiencia sensible: los «datos de los sentidos externos con los que nos familiarizamos en la sensación». Estos «datos de los sentidos», para emplear el calificativo preferido de Russell (que a partir de entonces se convirtió en término corriente dentro de la filosofía), incluyen «cosas como los colores, los aromas, las durezas, las asperezas, etc.»[18]

Los datos de los sentidos son para Russell los componentes fundamentales que sirven para configurar nuestro conocimiento acerca del mundo. Por supuesto, muchas de las entidades sobre las que versa la ciencia no son dadas directamente en la experiencia; los puntos, los instantes y los átomos (o las partículas de la moderna teoría cuántica) no son cosas

con las que podamos familiarizarnos directamente. De hecho, ni siquiera la noción de un objeto físico corriente —una mesa o una silla, p. ej.— parece llevarnos más allá del ámbito de los datos sensibles inmediatos. Sin embargo, Russell aduce (en *Our Knowledge of the External World*, 1914) que todas estas hipotéticas «entidades inferidas» pueden considerarse en la práctica como lo que él denomina *construcciones lógicas* de datos de los sentidos.[19] Hay que interpretar los objetos físicos como estructuras compuestas por elementos que se experimentan realmente; o en otras palabras, las proposiciones acerca de los objetos físicos tienen que reducirse a conjuntos de proposiciones referentes a datos sensibles. La noción de conocimiento científico que surge de esta teoría es notablemente empirista. Cualquier descripción del mundo externo —en realidad, la estructura íntegra de la física— tiene que ser analizada en tanto que complicado conjunto construido con los datos que nos ofrece la experiencia: «La comprobación de la física sólo es posible si pueden manifestarse objetos físicos que sean funciones de los datos de los sentidos. Hemos de resolver las ecuaciones ... que nos brinden objetos físicos en términos de datos de los sentidos.»[20]

Como señala el texto que acabamos de citar, el empirismo de Russell tiene un impulso primordialmente epistemológico: brota de su interés por establecer cómo es posible el conocimiento humano, y cómo pueden verificarse nuestras aspiraciones al conocimiento. En cambio, la doctrina de Ludwig Wittgenstein (1899-1951) en el célebre *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) surge de problemas más abstractos referentes a la estructurá de las proposiciones y a su significado. Wittgenstein divide las proposiciones en dos clases: simples y complejas, y utilizando una técnica conocida con el nombre de «tabla de verdad» (que actualmente se ha convertido en algo habitual dentro de la lógica) muestra que el valor de verdad (verdad o falsedad) de una proposición compuesta depende (o es una «función») del valor de verdad de las proposiciones elementales que la compongan («La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales»).[21] ¿Qué ocurrirá con las proposiciones elementales? Aquí Wittgenstein introduce su *teoría de*

las representaciones del significado. El mundo está compuesto de «estados de cosas» (*Sachverhalten*), y la proposición (*Sach*) adquiere significado por ser una especie de representación (*Bild*) de un estado de cosas. Wittgenstein admite que «a primera vista una proposición —que aparezca por ejemplo en una página impresa— no parece una imagen de la realidad con la que está relacionada. Pero tampoco la notación musical parece a primera vista una imagen de la música, ni nuestra notación fonética (el alfabeto) parece una imagen de nuestra habla. Sin embargo, estos lenguajes de signos demuestran ser imágenes de aquello que representan, incluso en el sentido más corriente de todos».[22]

Esta teoría general del significado, tal como ha sido formulada, no toma partido en la disputa entre racionalistas y empiristas. De hecho, Wittgenstein apenas explica en qué consiste la naturaleza exacta de sus estados de cosas, o cuál es el modo en que éstos deben ser captados. Sin embargo, la teoría de Wittgenstein influye en los empiristas posteriores a través de su concepción austera y restringida de los límites de la filosofía. En la teoría de las representaciones de Wittgenstein no hay lugar, por ejemplo, para los juicios éticos o estéticos: éstos no pueden constituir auténticas proposiciones porque no son representaciones de hechos que se den en el mundo. Si es que existen «valores», afirma Wittgenstein, tienen que hallarse fuera del mundo, en el exterior de la situación concreta;[23] y, por lo tanto, más allá de lo expresable con palabras. Ni siquiera la lógica puede afirmar nada significativo más allá de las tautologías vacías, que «no dicen nada», al estar garantizada su verdad por su mera estructura interna.[24] Ahora, la filosofía en su conjunto se convierte estrictamente en algo que no se puede expresar mediante palabras:

> El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones.[25]

Aquí no se efectúa referencia alguna al conocimiento, la la comprobación o los datos de los sentidos. Sin embargo, Wittgenstein considera que la proposición científica es el paradigma de lo dotado de sentido; y en segundo lugar, desecha las afirmaciones «metafísicas» que carezcan de sentido por no ajustarse a dicho paradigma. Ambas doctrinas, como veremos, iban a ocupar un lugar central en la obra de los positivistas lógicos. Wittgenstein no ofrece ningún ejemplo de las expresiones «metafísicas» que de acuerdo con su teoría no resultarían significativas. No obstante, es evidente que desde la perspectiva de Wittgenstein muchas de las afirmaciones de los grandes racionalistas del siglo XVII tendrían que considerarse como algo que supera lo expresable mediante el lenguaje. En realidad, cualquier sistema filosófico que vaya más allá de una estricta descripción científica de lo «pertinente» violaría la tajante advertencia con la que Wittgenstein concluye el *Tractatus*: «*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*» («De aquello de lo cual no se puede hablar, hay que guardar silencio»).

EL POSITIVISMO LÓGICO Y LA SUPRESIÓN DE LA METAFÍSICA

El término «positivismo lógico» se ha convertido en denominación generalizada de aquellas doctrinas que originariamente había propuesto el llamado «Círculo de Viena», formado por filósofos, científicos y matemáticos, que floreció en las décadas de 1920 y 1930. Moritz Schlick, Rudolf Carnap y Otto Neurath fueron los principales miembros del grupo, y su exponente más notable dentro del mundo anglosajón fue A.J. Ayer, que publicó su célebre obra *Lenguaje, verdad y lógica* después de visitar Viena en 1933, como joven estudiante de doctorado. Ya se ha señalado con anterioridad que el programa positivista se proponía socavar las bases del racionalismo; en realidad, había que eliminar todas las declaraciones «metafísicas»: «ninguna afirmación que se refiera a una "realidad" que trascienda los límites de cualquier experiencia sensible puede tener el menor significado literal; de ello se sigue que los esfuerzos de quienes han

luchado por describir tal realidad han estado dedicados en su integridad a la producción de lo carente de sentido». El famoso principio de verificación era la herramienta para la eliminación de la metafísica: «una frase es significativa desde el punto de vista fáctico para una persona determinada si, y sólo si, ésta sabe cómo verificar la proposición que aquélla aspira a expresar».[26]

El positivismo lógico planteaba así al racionalismo un ambicioso reto: ¿podrían verificarse las afirmaciones efectuadas por Spinoza acerca de la substancia, lo que Leibniz había dicho sobre las mónadas, o la doctrina de Hegel en torno al Absoluto? Hay que señalar que en un primer momento los positivistas elaboraron la «verificación» de un modo muy estricto: se consideraba que una proposición era verificable únicamente en el caso de que existiesen *afirmaciones procedentes de la observación* cuya verdad o falsedad pudiese establecerse directamente. Esta prueba decisiva —la capacidad de contrastarse directamente con afirmaciones observables— era algo que evidentemente las teorías racionalistas tradicionales no estaban en condiciones de satisfacer. En realidad, lejos de respaldar sus declaraciones mediante hechos observables, algunos racionalistas habían mostrado un explícito desdén con respecto a la observación empírica, insistiendo en que la investigación filosófica podía avanzar con independencia de los sentidos.[27]

A primera vista da la impresión de que el racionalismo dispone de un poderoso argumento en respaldo de su afirmación referente a la existencia de verdades de razón que pueden establecerse con independencia de la experiencia. Sin la menor duda las proposiciones lógicas y matemáticas —por lo menos— son perfectamente significativas, y sin embargo no requieren ser verificadas mediante la experimentación o la observación. Y si, a pesar de ser *a priori*, las verdades lógicas y matemáticas representan auténticas aportaciones al conocimiento humano ¿qué justificación tiene el positivismo para desechar las demás afirmaciones de los racionalistas, con la mera excusa de que no le han llegado a través de la observación?

Los positivistas replicaron a esto del modo siguiente: concedían que las proposiciones lógicas y matemáticas eran

independientes de la experiencia, pero afirmaban que tales proposiciones eran verdaderas por definición, es decir, verdaderas pura y exclusivamente en virtud del significado de los símbolos que formaban parte de ellas. Por ejemplo, «las hamburguesas son nutritivas o no son nutritivas» es algo necesariamente verdadero, con independencia de la experiencia; pero su verdad depende exclusivamente de la forma en en que se definan los operadores «o» y «no». (Del mismo modo, la verdad de «2 + 2 = 4» depende exclusivamente del significado de los símbolos que intervienen en dicha fórmula.) De esto se sigue que las proposiciones de la lógica y la matemática no realizan ninguna afirmación fáctica acerca del mundo. La proposición antes mencionada no nos brinda la menor información acerca de las hamburguesas; es una tautología, compatible con cualquier posible estado de la cuestión, y seguirá siendo verdadera cualesquiera que sean los términos que puedan reemplazar a «hamburguesas» y «nutritivas». Por lo tanto, a pesar de resultar innegable y necesariamente verdaderas, las tautologías «no dicen nada», como afirmó Wittgenstein en forma de oráculo.[28]

En consecuencia, las proposiciones de la lógica y la matemática no sólo no ofrecen ninguna vía de huida al racionalista, sino que sirven para que el positivista estreche aún más su cerco. Toda proposición significativa tendrá que pertenecer a una de estas dos categorías: o bien (1) será verdadera por definición —mera tautología—, en cuyo caso adquiere certeza y necesidad a costa de no efectuar ninguna afirmación real acerca del mundo; o (2) se propondrá llevar a cabo una auténtica afirmación acerca del mundo, pero en ese caso siempre se requerirá una observación para establecer su verdad o su falsedad. Y si una proposición no es tautológica ni tampoco resulta verificable a través de la observación, el positivista insistirá en que hay que desecharla como algo carente de sentido.

> No puede haber un conocimiento *a priori* de la realidad. Porque... las verdades de la pura razón, las proposiciones cuya validez conocemos con independencia de toda experiencia, sólo son así en virtud de su carencia de contenido fáctico... [En cambio] las proposiciones empíricas son en todos los casos

> hipótesis que pueden ser confirmadas o desmentidas a través de la experiencia sensible real.[29]

Es importante darse cuenta del carácter global del ataque positivista a la filosofía tradicional. Todas las afirmaciones filosóficas que se proponían ser algo más que meras tautologías tenían que superar la prueba de la verificación empírica para que se les reconociese su significación. Por lo tanto, quienes deseaban continuar las grandes investigaciones racionalistas acerca del ser, la substancia, la necesidad, Dios, la causalidad y la libertad, tenían que hacer frente al desafío de especificar —si podían— la forma en que los interrogantes planteados se relacionaban con la realidad observable. Los positivistas no tenían la más mínima duda de que como consecuencia de este desafío la filosofía racionalista tradicional iría desvaneciéndose gradualmente. En palabras de Moritz Schlick: «Los autores de filosofía continuarán debatiendo las antiguas pseudo-preguntas. Pero al final ya no se les escuchará: se parecerán a aquellos actores que siguen representando una obra durante un tiempo, antes de caer en la cuenta de que el público se ha ido marchando lentamente.»[30]

La defunción del positivismo

Durante un tiempo el programa del positivismo lógico para la supresión de la metafísica dio la impresión de ser imparable. Su hundimiento final no se debió a un contraataque racionalista sino a tensiones y dificultades internas. Un tema muy debatido consistió en la situación del principio mismo de verificación. ¿Era este principio algo verificable en sí mismo, y en caso afirmativo, cómo había que verificarlo? Si se suponía que el principio constituía una hipótesis empírica acerca del empleo normal del término «significativo», su falsedad se hacía evidente; el uso lingüístico corriente no restringe el término «significativo» a aquellas proposiciones que resulten verificables mediante la observación. La solución finalmente adoptada por la mayoría de los positivistas consistió en decir que el principio no era en absoluto una

afirmación fáctica, sino una especie de recomendación;[31] sin embargo, esta salida admite que pueden existir tipos de razonamiento útiles e importantes aunque su función no sea la de declarar hechos empíricos. Hoy en día muchos filósofos argumentarían que en el centro de cualquier sistema de pensamiento deben existir determinados principios o supuestos que no son directamente comprobables a través de la experiencia; todo sistema debe poseer su propia «metafísica». A pesar de su pública eliminación de cualquier pretensión metafísica, da la sensación de que los positivistas se apoyaron de hecho en una única doctrina metafísica central: el principio mismo de verificabilidad.

La dificultad que más preocupaba a los positivistas, sin embargo, hacía referencia a las proposiciones teóricas de las ciencias naturales. Los positivistas consideraban que las ciencias positivas constituían el paradigma del razonamiento significativo. Ayer —en los párrafos finales de *Lenguaje, verdad y lógica*— había llegado incluso a sostener que «la filosofía está virtualmente vacía sin la ciencia;... la filosofía tiene que desarrollarse de acuerdo con la lógica de la ciencia». ¿Cómo se verifican las proposiciones científicas? Las declaraciones observables de carácter singular («este líquido, en este tubo, se vuelve rojo») parecen poseer una verificabilidad suficiente (aunque una comprobación concluyente, incluso en este tipo de afirmaciones, plantee problemas que aquí pasaremos por alto). Sin embargo, ¿qué ocurre en el caso de una afirmación como «el agua, a determinada presión atmosférica, hierve a la temperatura de 100 grados centígrados»? Esta afirmación adopta la forma de una generalización universal no restringida, y por lo tanto ninguna cantidad finita de observaciones puede establecer su verdad de un modo concluyente. Un problema adicional y quizás más preocupante sea el siguiente: al llegar a los niveles superiores de la ciencia —los niveles propios de la explicación teórica— solemos encontrar estructuras y entidades no observables directamente. Los átomos, las moléculas, los electrones, los fotones y otros elementos semejantes son constructos teóricos de elevada complejidad, cuyas propiedades a menudo se especifican apelando a modelos matemáticos abstractos; a este respecto nos hallamos muy lejos del

mundo de la «observación empírica» directa. Da la impresión de que el empirismo no logra que su propio ideal —la ciencia positiva— se ajuste al principio de verificabilidad.

Los positivistas solían responder a esta dificultad a través de un debilitamiento del criterio de significación. La verificabilidad concluyente era una prueba demasiado exigente para que se ajustasen a ella las entidades de la física teórica, y en consecuencia se formuló el principio según el cual una afirmación es significativa si la experiencia sensible está en condiciones de confirmarla o respaldarla.[32] Sin embargo, este criterio debilitado resulta embarazosamente vago, y ninguno de los numerosos intentos de efectuar una formulación más precisa y vigorosa se ha mostrado satisfactorio del todo. Aquí, empero, lo decisivo para nuestro objetivo es que un estándar más débil de verificabilidad será lo bastante generoso como para admitir la significación de aquellas afirmaciones metafísicas que a los positivistas tanto les preocupaba excluir. Las declaraciones referentes a Dios o a la libertad, a la naturaleza de la substancia o al Absoluto, quizás no sean comprobables directamente a través de la experiencia, pero es plausible afirmar que al menos *algunas* observaciones —en algún momento— están en relación con su verdad o falsedad. Por lo tanto, el positivista ha de enfrentarse con un dilema fatídico: tendrá que adoptar un criterio lo bastante restrictivo como para excluir las generalizaciones y las afirmaciones teóricas de la ciencia, o por el contrario tendrá que debilitar su criterio hasta el punto de abrir la puerta a las especulaciones del metafísico. Hasta el momento actual este dilema no ha sido solucionado, y muchos ex positivistas han llegado a admitir que es insoluble.

Después del positivismo

Como los positivistas no lograron formular un principio de verificación satisfactorio, entre los filósofos surgió un consenso generalizado: es insostenible el tipo de empirismo extremado y riguroso que defendía el positivismo. El lenguaje —incluido el lenguaje científico— no puede comprobarse de manera observable, estableciendo una correspon-

dencia directa y biunívoca. No es factible el llevar a cabo una observación o un conjunto de observaciones pulcras y nítidas para todas y cada una de las afirmaciones, lo cual permitiría establecer de modo concluyente la verdad o falsedad de éstas. Por consiguiente, si todo lo que se aparta del ámbito de la observación directa ha de calificarse de «metafísica», en el lenguaje del científico positivo existe un gran porcentaje de metafísica. El científico no analiza el mundo comparando cada proposición individual con unos resultados observables; lo que hace es desplegar un complejo y elaborado sistema de proposiciones, algunas de las cuales pueden ser objeto de observaciones directas. Otras, en cambio, son demasiado abstractas o demasiado generales —o ambas cosas al mismo tiempo— para que sea factible una verificación.

Cabía suponer que el hundimiento del positivismo iba a dejar el camino abierto al resurgimiento de las ideas racionalistas. Evidentemente, «metafísica» ya no es una palabra soez entre los filósofos contemporáneos; en todo caso, son muy pocos los que desechan por anticipado una teoría filosófica, por el simple hecho de que supere los límites de lo estrictamente observable. A pesar de todo, no se ha producido una abierta resurrección del racionalismo. Hay dos razones que justifican este fenómeno. Primero, incluso después del derrumbamiento del positivismo, muchos filósofos continuaron insistiendo en que cualquier teoría que aspire a brindar información acerca de la realidad tiene que dar pie a consecuencias experimentales u observables. El principal defensor de esta postura es Karl Popper, cuyo influyente principio de falsabilidad exige que una teoría científica pueda ser refutada por la experiencia, aunque no pueda verificarse. En segundo lugar, y en época más reciente, la viabilidad global de la empresa racionalista ha recibido ataques procedentes de lo que en sentido amplio podría denominarse movimiento «relativista» dentro de la filosofía de la ciencia y la teoría del conocimiento. Estos dos hechos importantes se examinarán en la sección final (F) de este capítulo.

C. El racionalismo y la filosofía analítica

Gran parte de la corriente central de la filosofía analítica, a partir de la defunción del positivismo, se ha dedicado a examinar la naturaleza del significado y de la verdad. Supera el ámbito propio de este volumen el rastrear los ricos y complejos avances que se han dado recientemente en este sector. Sin embargo, nuestra exposición acerca del racionalismo en el siglo XX no estaría completa si no hiciésemos una breve referencia a la forma en que dos filósofos estadounidenses, W.V.O. Quine (nacido en 1908) y Saul Kripke (nacido en 1941), han modificado algunas de las fronteras dentro de las cuales se había llevado a cabo hasta ahora el debate entre racionalistas y empiristas.

EL ATAQUE DE QUINE AL «DOGMA» DE LA ANALITICIDAD

Ya hemos visto que el ataque positivista contra el racionalismo estaba basado en una distinción fundamental entre dos tipos de proposición: por un lado, la proposición verdadera únicamente en virtud del significado de los símbolos que intervienen en ella y, por el otro, la proposición que posee un componente fáctico-esencial, y cuya verdad depende de la forma en que es de hecho el mundo. Siguiendo la terminología inaugurada por Kant,[31] las proposiciones del primer tipo han sido denominadas *analíticas*, y las del segundo, *sintéticas*. La tesis positivista, expresada en los términos propios de tal distinción, afirma que las únicas proposiciones cuya verdad podemos conocer *a priori* (con independencia de la experiencia) son las verdades analíticas: las tautologías de la lógica y de la matemática cuya verdad es consecuencia del modo en que se definen sus símbolos constitutivos. E igualmente, todas las proposiciones sintéticas —aquellas proposiciones que desean expresar algo esencial y no superficial sobre algún hecho— tienen que verificarse *a posteriori*, mediante la observación empírica. Así, los positivistas han dividido todas las proposiciones significativas en dos únicas categorías, mutuamente excluyentes:

a priori & analíticas	*a posteriori* & sintéticas

FIG. 1

Como consecuencia de esta clasificación, fueron eliminadas de raíz muchas de las pretensiones tradicionales del racionalismo. Muchos racionalistas habían intentado atravesar la barrera construida en el diagrama de la Fig. 1, sosteniendo que las verdades filosóficas podían conocerse *a priori*, con independencia de la experiencia, y al mismo tiempo ser sintéticas, es decir, suministrar una información esencial acerca de la realidad.

En un notable artículo titulado «Dos dogmas del empirismo» (1951), Quine desarrolló un ataque radical contra el «dogma de la analiticidad», aquella idea según la cual existe un abismo entre las proposiciones analíticas y las sintéticas. Su estrategia consiste, primero, en mostrar que no se puede especificar con propiedad la noción de lo analítico: todos los intentos de definir qué es una proposición analítica caen inevitablemente en un círculo vicioso. A continuación, Quine pasa a señalar que es insostenible la doctrina predominante según la cual existen dos *clases* de verdad, la verdad-en-virtud-del-significado y la verdad-en-virtud-del-hecho.

> Por eso se presenta la tentación de suponer que la verdad de un enunciado es algo analizable en una componente lingüística y una componente fáctica. Dada esa suposición, parece a continuación razonable que en algunos enunciados la componente fáctica se considere nula; y éstos son los enunciados analíticos. Pero, por razonable que sea todo eso *a priori*, sigue sin trazarse una línea separatoria entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. La convicción de que esa línea debe ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe.[34]

La segunda parte de la estrategia de Quine consiste en atacar «el dogma del reduccionismo», la idea según la cual la significación de una proposición puede entenderse —y esta-

blecerse su verdad o falsedad— de manera aislada. Para Quine lo que hay que comparar con el mundo no es la proposición individual, sino un sistema global de creencias y teorías. «La totalidad de lo que llamamos conocimiento... desde las cuestiones más superficiales de la geografía y la historia hasta las leyes más profundas de la física atómica o incluso de la matemática y la lógica, es un tejido fabricado por el hombre, cuyos bordes son lo único que incide en la experiencia. O empleando otra imagen, la ciencia total es como un campo de fuerzas cuyas condiciones de límite están constituidas por la experiencia.»[35] En lugar de la nítida separación expresada en nuestro anterior diagrama, ahora tendremos algo más parecido a esto:

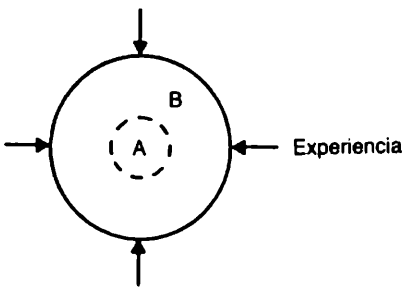

FIG. 2

Algunas de nuestras creencias, las que se encuentran cercanas a la periferia (en la zona B), son más susceptibles de modificarse a la luz de la experiencia, y por lo tanto corresponden a lo que tradicionalmente se ha calificado de «sintético», mientras que es menos probable que se abandonen las creencias pertenecientes a la zona A, más cerca del centro. Sin embargo, esto es sólo una cuestión de grado; aquí no existe una línea clara y tajante entre ambos tipos de verdad. Y si bien las verdades «interiores» pueden incluir muchas de aquellas que tradicionalmente se consideraban como analíticas, no disfrutan de un estatuto privilegiado; no son verdades «puramente lingüísticas», inmunes a la revisión.

> Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo ... Una vez redistribuidos valores entre algunos enunciados, hay que redistribuir también los de otros que pueden ser enunciados lógicamente conectados con los primeros o incluso enunciados de conexiones lógicas ... Que hay mucho margen de elección en cuanto a los enunciados que deben recibir valores nuevos a la luz de cada experiencia contraria al anterior estado del sistema.[36]

Los argumentos de Quine, sin la menor duda, no constituyen una defensa del racionalismo. El talante de la mayor parte de su filosofía es claramente empirista: «como empirista, sigo pensando que el esquema conceptual de la ciencia es una herramienta, en último término, para predecir la experiencia futura a la luz de la experiencia pasada».[37] No obstante, sus argumentos sí demuestran que un desprecio intransigente hacia el racionalismo —como el que se da en Hume y en los positivistas— sería algo excesivamente precipitado. Enarbolando la «horca de Hume» —denominación que se ha dado al esquema que aparece en la Fig. 1—, los positivistas han tratado de ensartar a los racionalistas en una de estas dos púas: sus afirmaciones tienen que ser analíticas, en cuyo caso, aunque sean cognoscibles *a priori*, acabarán convirtiéndose en tautologías vacías; o bien han de ser sintéticas, en cuyo caso hay que desafiar a los racionalistas a que demuestren cómo se confirma su verdad *a posteriori* mediante la observación. La imagen que nos brinda Quine, eliminando los dogmas de la analiticidad y del reduccionismo, vuelve a abrir la posibilidad de que una proposición filosófica que no se ajuste a la perfección a ninguna de las dos púas de la horca de Hume aporte efectivamente algo a nuestro conocimiento. Podría integrarse, junto a las proposiciones lógicas y científicas, en un sistema global de creencias que examine el mundo en su conjunto, y no a trozos. El resultado es una perspectiva del conocimiento que no se muestra automáticamente hostil al tipo de sistema filosófico holista que habían defendido un Spinoza o un Hegel, por ejemplo. Esto no equivale a decir que Quine defienda tales empresas: nada estaría más lejos de la verdad. Sin embargo, los argumentos que él expone sirven para lanzar un reto al

empirismo dogmático que condenaría a aquéllos sin oírlos siquiera.

KRIPKE Y EL RESURGIMIENTO DEL ESENCIALISMO

En el planteamiento racionalista aparece un factor recurrente: el intento de descubrir verdades *necesarias* acerca de la naturaleza esencial de la realidad. Los modelos platónico y aristotélico del conocimiento implican en ambos casos la idea de que la comprensión filosófica (y científica) versa sobre aquello que en cierto sentido «tiene» que ser así, o con lo que «no puede ser de otro modo». Descartes, Spinoza y Leibniz, en todos los casos si bien en grados distintos, tratan de construir sistemas filosóficos cuyos principios fundamentales no se limiten a indicarnos qué es verdad *de hecho*, sino qué es lo que *tiene que* ser verdad.

Al empirista esto le parece básicamente erróneo. De acuerdo con la poderosa argumentación de Hume, la necesidad es algo que actúa dentro de los límites del reino de las ideas o los conceptos. Una afirmación como «todos los triángulos tienen tres lados» es necesaria desde el punto de vista lógico; pero su necesidad procede simplemente de las definiciones de los términos implicados en tal proposición, y por lo tanto no nos brinda ninguna información acerca del mundo. En cambio, una proposición que posea un contenido fáctico y aspire a describir la realidad, en el caso de que sea verdad tiene que serlo *de manera contingente*. En palabras de Hume: «que el sol no salga mañana es una proposición no menos inteligible que la afirmación de que mañana saldrá el sol, y no implica una contradicción mayor».[38] Basándonos en este argumento, debemos desconfiar de un filósofo que sostenga, *al mismo tiempo*, que sus proposiciones son necesarias *y* nos proporcionan información acerca de la realidad. Una proposición sólo puede ser necesaria a expensas de no ser, en último término, informativa; y al revés, si una proposición es informativa, si nos indica cómo es algo en realidad, posee el estatuto de proposición contingente: nos dice algo que podría ser de otra manera.

Una premisa decisiva en este razonamiento antirracional-

lista es que sólo existe una clase de necesidad: aquella necesidad que está en función de las convenciones lingüísticas y de las reglas de la lógica. Sin embargo, aquellos racionalistas que suponían descubrir verdades necesarias acerca del mundo evidentemente no creían limitarse a investigar las convenciones lógicas y lingüísticas. La clase de necesidad que atribuían a sus proposiciones no era meramente verbal —una necesidad «*de dicto*»— sino real, una necesidad «*de re*». En otras palabras, suponían no limitarse a describir propiedades necesariamente vinculadas con nuestras ideas o nuestros conceptos, sino propiedades necesariamente conectadas con las cosas reales que hay en el mundo.

¿Tiene sentido esta noción de necesidad «real»? Se nos plantea la tentación de pensar que no. Examinemos por ejemplo la proposición «el plomo es maleable». ¿Se trata de una verdad necesaria acerca del mundo? No, sin duda, aduce el partidario de Hume. Que el material que denominamos plomo sea maleable constituye un hecho puramente contingente: el plomo podría convertirse en no maleable, y no hay ninguna contradicción en suponer que tal cosa ocurra. Por supuesto, podemos estipular que no vamos a considerar como plomo a nada que no posea la propiedad de la maleabilidad, y esto convertirá en verdad necesaria a la frase «el plomo es maleable». Esta salida, empero, impone la necesidad a costa de transformar la proposición en una tautología carente de contenido fáctico. Conocer la verdad por definición «el plomo es maleable» no nos dice nada acerca del mundo, nada acerca de si un trozo determinado de metal gris azulado posee la propiedad de la maleabilidad. La verdad de esta última cuestión continúa siendo algo desconocido, hasta que llevemos a cabo las investigaciones requeridas. Y éstas versarán sobre lo que ocurra de hecho en la realidad: nos apartarán del ámbito de la necesidad para introducirnos en el mundo de los hechos contingentes.

En una serie muy influyente de conferencias publicadas en 1972 con el título de *Naming and Necessity*, Saul Kripke pone en tela de juicio el tipo de argumento que acabamos de bosquejar, y trata de mostrar que pueden existir proposiciones necesariamente verdaderas que describan las propiedades esenciales de las cosas que hay en el mundo. Según

Kripke, la ciencia «intenta —mediante la investigación de los rasgos estructurales básicos— hallar la naturaleza y, por lo tanto, la esencia (en el sentido filosófico) de las clases naturales».[39] (Se entiende por «clases naturales» el tipo de cosas que aparecen naturalmente en el mundo, p. ej. las substancias animales, vegetales y químicas como la sangre, la celulosa o el plomo.) Esta noción de ciencia como investigación de la «esencia» de las clases naturales es muy antigua, y se remonta hasta Aristóteles. Además, se trata de una noción que tradicionalmente ha sido asociada con la postura racionalista; los empiristas radicales como Hume se negaban a conceder ningún significado a la noción de características «esenciales» de las cosas. (Según Hume el mundo consiste en correlaciones puramente contingentes entre los fenómenos; desde su punto de vista carece de sentido suponer que pueden descubrirse nexos «esenciales».) Ahora bien, recuérdese que Aristóteles afirma que las verdades científicas son necesarias: las proposiciones acerca de las esencias de las cosas expresan verdades que no pueden ser de otro modo.[40] Y Kripke coincide con él de modo rotundo: «las identidades teóricas como "el calor es energía molecular" son *necesarias*».[41]

A primera vista esto resulta desconcertante, porque lo que los científicos descubren al investigar las propiedades de las cosas son sin duda hechos nuevos y contingentes acerca de la forma en que es el mundo, hechos que podrían ser distintos. El calor podría no ser un movimiento molecular; el oro podría no ser un elemento (por ejemplo, podría ser un compuesto o una mezcla). Sin embargo, esto es precisamente lo que niega Kripke. El razonamiento se apoya en la muy controvertida teoría del significado de Kripke (cuya justificación tendremos que omitir aquí), según la cual el significado de los términos correspondientes a las clases naturales se determina haciendo referencia a una muestra dada. «La referencia de los términos empleados para denominar las clases naturales (por ejemplo las clases animal, vegetal o química) se establece de este modo; se define la substancia como la clase constituida por (casi toda) una muestra dada.»[42] Así, los términos como «oro» son lo que Kripke llama «designadores rígidos»; se limitan a nombrar o señalar determi-

nada substancia de un modo similar a la forma en que un nombre propio como «Aristóteles» señala únicamente a un solo individuo. «Oro», pues, designa rígidamente una substancia real en particular, que posee determinadas propiedades; indica dicha substancia no sólo en nuestro mundo real, sino —como dice Kripke— «en todos los mundos posibles». La referencia a «mundos posibles» ha desconcertado a algunos lectores, que han considerado tal mención como un exótico trozo de metafísica. Sin embargo, la noción de mundos posibles que sean diferentes de nuestro mundo real no es nueva (aparece en la filosofía de Leibniz), y dentro de la argumentación de Kripke adquiere un valor en efectivo y bastante directo. Cuando se fija el significado del término «oro» aplicándolo a una muestra determinada, dicho término conserva su capacidad de referencia en todas las situaciones imaginables (entre las que se incluyen los escenarios «no fácticos»; aquellos que podrían existir, pero que de hecho no existen). La teoría del significado de Kripke no nos permite decir que el oro, de hecho, podría ser un compuesto en vez de un elemento. El oro, aquella substancia designada rígidamente por el término «oro», tiene que ser necesariamente un elemento. En palabras de Kripke:

> No puede ocurrir que el oro no sea un elemento. Si el oro *es* este elemento, cualquier otra substancia, aunque sea igual al oro, no será oro. Será otra substancia que imite al oro. En una situación no real en la que las mismas regiones geográficas estuviesen repletas de tal substancia, no estarían repletas de oro. Estarían repletas de otra cosa.[43]

Como consecuencia, en el análisis de Kripke las proposiciones acerca de las propiedades estructurales de las clases naturales se convierten en verdades necesarias, no contingentes.

La validez de la filosofía neoesencialista de Kripke depende de que sea correcta su teoría del significado. Aquí no disponemos de espacio suficiente para comentar los complejos razonamientos que la constituyen, y que son materia de un encarnizado debate entre los filósofos.[44] No obstante, si lograsen la aceptación general, las ideas de Kripke represen-

tarían un llamativo resurgimiento de una de las doctrinas racionalistas: la concepción de la ciencia como intento de descubrir verdades necesarias sobre la realidad. Si la postura de Kripke es correcta, servirá para suprimir una habitual objeción al racionalismo, socavando la tesis de Hume según la cual no pueden existir verdades necesarias que nos proporcionen información acerca del mundo real. Sin embargo, es preciso insistir en que los razonamientos de Kripke no pueden interpretarse —cosa que tampoco podía hacerse en el caso de Quine— como una reivindicación generalizada del racionalismo. Aunque se le puede considerar como defensor de una noción aristotélica o «esencialista» del conocimiento científico, Kripke no defiende para nada la idea de ciertos racionalistas según la cual se puede llegar *a priori* —con independencia de la experiencia— a ese conocimiento de la realidad. En Kripke no aparece ningún indicio del tipo de apriorismo que se encuentra por ejemplo en Platón; y el análisis de Kripke tampoco defiende la noción kantiana de conocimiento «sintético *a priori*». Por el contrario, Kripke insiste con frecuencia en que las verdades necesarias acerca de las esencias de las clases naturales tienen que descubrirse *a posteriori*, mediante la investigación científica. «El tipo de identidad de propiedades que se utiliza en las ciencias parece estar vinculado con la *necesidad*, y no con una prioridad o una analiticidad. Por ejemplo, la coextensión de los predicados "más caliente" y "poseedor de un promedio más elevado de energía cinética molecular" es *necesaria* pero no *a priori*.»[45] Kripke, por lo tanto, no concede esperanzas al tipo de racionalismo extremo que se propone trascender por completo los límites de la experiencia sensible en su búsqueda de la «realidad esencial».

D. Conocimiento y lenguaje: El resurgimiento del innatismo

En un conjunto de ensayos filosóficos publicados en 1969 con el título de *Lenguaje y filosofía*, el editor del volumen habla de una «reciente contrarrevolución en filosofía, que sostiene que es falsa la tradición empirista en el conoci-

miento a partir de Locke, y que la tradición racionalista de Leibniz es la correcta».[46] Ya hemos examinado los orígenes de ese debate, contrastando la visión de Locke acerca de la mente como si se tratase de una hoja en blanco, o *tabula rasa*, a la espera de que la experiencia escriba en ella, con la postura leibniciana que afirma que la mente ya está estructurada (como un bloque de mármol con un determinado patrón interno) de un modo que la predispone a interpretar de determinada manera la experiencia.[47] El filósofo y lingüista estadounidense Noam Chomsky (nacido en 1928) es la figura central en la moderna reaparición de esta disputa.

La teoría de la adquisición del lenguaje de Chomsky

El problema principal al que se dedica Chomsky es la adquisición del lenguaje. ¿Cómo es que los bebés humanos —que vienen al mundo con una manifiesta falta de fluidez en castellano, inglés, japonés o cualquier otra lengua— logran adquirir en un lapso relativamente tan corto una eficiencia lingüística tan notable? ¿Cómo consiguen, hacia los tres años de edad, entender y formular una variedad tan grande de frases en castellano, inglés, japonés o cualquier otra lengua?

El punto de arranque de Chomsky consiste en un ataque al modelo empirista predominante con respecto a la adquisición del lenguaje, entre cuyos adalides se cuenta el conductista B.F. Skinner (nacido en 1904).[48] Los empiristas habían propuesto una especie de teoría de estímulo-respuesta para la adquisición del lenguaje: por medio de la constante repetición de una palabra cada vez que se presentaba el adecuado estímulo sensible, y, acompañándola con las técnicas adecuadas de «refuerzo», los padres y maestros podían establecer una «estructura de hábitos» en el niño, a través de la cual éste asociaba la palabra con el estímulo correspondiente, y con el tiempo se hallaba en disposición de responder de forma apropiada cada vez que aparecía el estímulo en cuestión. Un rasgo clave de este modelo empirista consiste en el énfasis que concede a los datos sensibles; en último término, la adquisición del lenguaje es considerada como algo que está en función de la presentación de los adecuados estímulos

sensibles en el momento adecuado y en las combinaciones adecuadas, por medio de los cinco sentidos.

En su crítica a esta postura, Chomsky acentúa la notable *escasez* de datos que se le presentan al joven aprendiz del lenguaje, en comparación con el grado de competencia lingüística que adquiere en un período muy breve:

> La competencia de un adulto, o incluso de un niño pequeño, es tan elevada que debemos atribuirle un conocimiento del lenguaje que se extiende mucho más allá de lo que él haya aprendido. En comparación con el número de frases que un niño puede pronunciar o interpretar con facilidad, el número de segundos que hay a lo largo de una vida es ridículamente pequeño. Por lo tanto, los datos disponibles como estímulo de entrada representan apenas una diminuta muestra del material lingüístico que ha sido dominado a la perfección, como lo indica el rendimiento efectivo.[47]

Estrechamente vinculado con la diferencia abismal entre los datos y el conocimiento, encontramos el fenómeno que Chomsky denomina *creatividad* en la utilización del lenguaje. Llama la atención el que, una vez lograda una relativa competencia en el uso por ejemplo de la lengua castellana, estemos siempre en condiciones de interpretar —y producir personalmente— nuevas frases que jamás hemos oído antes. Según Chomsky esto constituye una distinción fundamental entre el auténtico lenguaje y los sonidos emitidos por los animales (p. ej. el ladrido de los perros o el canto de los pájaros). Estos sonidos se hallan inevitablemente ligados a la aparición de determinado tipo de estímulos, mientras que el lenguaje humano está «libre de estímulos». El usuario creativo e innovador del lenguaje no se limita a responder a determinado estímulo ambiental, o a un estado interno (p. ej. la contracción de su estómago). Chomsky declara:

> Cuando hablo del aspecto creativo del uso del lenguaje me estoy refiriendo a la capacidad de producir e interpretar nuevas frases con independencia del «estímulo-control», es decir, los estímulos externos o los estados internos identificables por separado. En este sentido el uso normal del lenguaje es «creativo», como fue señalado ampliamente por la tradicio-

> nal teoría lingüística racional. Las frases utilizadas en el habla cotidiana no son «frases familiares» o «generalizaciones de frases familiares», desde el punto de vista de cualquier proceso generalizador que se conozca.[50]

Para explicar estos hechos acerca del lenguaje humano y de su adquisición, Chomsky formula la siguiente hipótesis: todos los seres humanos han nacido con un conocimiento innato de los principios de lo que él llama «gramática universal». Esta gramática universal innata no se refiere a los rasgos gramaticales superficiales del lenguaje, que por supuesto difieren mucho entre un idioma y otro (la gramática superficial del castellano, por ejemplo, es muy distinta a la del japonés). A pesar de estas diferencias superficiales, según Chomsky existe una «estructura profunda» muy específica y compartida por todos los idiomas humanos (esta estructura profunda es un «sistema de categorías abstractas y de frases», por ejemplo «sujeto lógico», «frase nominal», «frase verbal», etc.[51]). Como el niño posee un conocimiento innato de los principios de la gramática universal, está capacitado para aprender cualquier lengua humana. Es corriente que, p. ej., un niño anglosajón nacido en Inglaterra y que a continuación se traslade al Japón esté en condiciones de aprender el japonés con la misma facilidad con que hubiese dominado el inglés. Lo que ocurre, en opinión de Chomsky, es que el niño —cuando recibe los datos de un idioma en particular— «sitúa» los rasgos superficiales sobre la gramática profunda de la cual posee un conocimiento innato, y de este modo logra elaborar un modelo gramatical coherente, que le permite interpretar y crear nuevas frases pertenecientes al lenguaje en cuestión.

EL «RACIONALISMO» DE CHOMSKY

Chomsky emplea específicamente la palabra «racionalista» para referirse a su teoría:

> Sería históricamente acertado describir [mis] opiniones sobre la estructura del lenguaje... como una concepción racionalista de la estructura del lenguaje. Además [dichas opinio-

> nes respaldan] lo que podría llamarse con justicia una concepción racionalista de la adquisición del conocimiento, si tenemos en cuenta que la esencia de esta perspectiva consiste en que el carácter general del conocimiento, las categorías mediante las cuales se expresa y los principios básicos que subyacen en ella están determinados por la naturaleza de la mente. En nuestro caso, la esquematización atribuida como propiedad innata al dispositivo de adquisición del lenguaje determina la forma del conocimiento... El papel de la experiencia consiste únicamente en poner en funcionamiento la esquematización innata...[52]

Para Leibniz los estímulos experimentales son como los golpes de martillo que se limitan a descubrir una forma preexistente en la estructura del mármol. De igual modo, Chomsky sostiene que los datos a los que se ciñe el aprendiz del lenguaje no hacen otra cosa que «poner en funcionamiento» las estructuras lingüísticas abstractas que están programadas genéticamente en el cerebro de los miembros de nuestra especie.

En los primeros pensadores racionalistas podemos hallar la noción según la cual los datos sensibles *determinan en profundidad* nuestro conocimiento, elemento central dentro del razonamiento de Chomsky. Dejando a un lado el caso de Leibniz, hemos visto que Platón sostiene en el *Menón* que el esclavo llega a captar la verdad de una proposición geométrica sin recurrir a observación o experimento alguno, limitándose a consultar sus intuiciones (aparentemente) innatas acerca de las propiedades geométricas.[53] Asimismo, Descartes niega que las ideas de las nociones geométricas lleguen a nuestra mente a través de los sentidos. «En nuestro entorno no existen figuras como éstas, excepto algunas que son tan pequeñas que no pueden de ningún modo incidir sobre nuestros sentidos... Por lo tanto, cuando en nuestra niñez vimos por primera vez una figura triangular dibujada sobre un papel, ésta no puede habernos mostrado cómo debíamos concebir el verdadero triángulo... la idea del triángulo verdadero ya estaba en nosotros.»[54]

A pesar de todo, la utilizacion que hace Chomsky de la noción de conocimiento innato es notablemente distinta de la de Platón, Descartes o Leibniz. Estos filósofos entendían

por «conocimiento innato» una conciencia explícita de determinados conceptos y verdades (p. ej. verdades y conceptos geométricos), o al menos la capacidad de lograr esta conciencia, si se daban los estímulos sensibles adecuados. Es evidente que un niño no posee una conciencia de esta clase con respecto a los principios de la gramática universal. Dichos principios implican categorías abstractas y reglas de transformación muy complejas, que en el mejor de los casos sólo podrían ser formuladas por grandes expertos en teoría lingüística. Como réplica a tal objeción, Chomsky cita a aquellos racionalistas —sobre todo Leibniz— que han indicado que nuestro «conocimiento innato» no requiere una conciencia explícita, sino que consiste en «inclinaciones, disposiciones, hábitos o potencialidades».[55] Esto no es suficiente, sin embargo. Aunque la concepción leibniciana no exija una conciencia explícita de los principios innatos, sí requiere que el niño sea capaz de reconocer que tales principios son algo obvio, una vez que han sido suscitados por los estímulos apropiados. (De igual manera, en el modelo de Platón podemos reconocer que estos principios innatos son evidentes por sí mismos y obvios, después que un hábil «partero» socrático los ha extraído de nosotros formulando las preguntas correctas.) No obstante, los principios de Chomsky *no* son innatos en el sentido de que nosotros seamos explícitamente conscientes de ellos, *ni* tampoco en el sentido de que tengamos una disposición para reconocer que son obviamente verdaderos dentro de las circunstancias oportunas. En consecuencia, es discutible que Chomsky esté en lo cierto al considerar que su teoría se ajusta a la tradicional explicación racionalista acerca de la adquisición del conocimiento.

Lo que puede haber causado confusión en este caso no es la noción de innatismo, sino la de *conocimiento*. Sin la menor duda, ni siquiera un empirista sensato negaría que los seres humanos poseen la capacidad de hacer muchas cosas que otros seres —los renacuajos, por ejemplo— no puede llevar a cabo. Por lo tanto, decir que nuestras capacidades y nuestro rendimiento están «determinados en profundidad» por los datos sensibles es en cierto sentido una verdad de sentido común. Por más estimulación sensible a la que se le someta, ningún renacuajo aprenderá a hablar o a jugar al ajedrez. En

consecuencia, cualquier filósofo en su sano juicio —racionalista o empirista— debe admitir que existen ciertas diferencias estructurales innatas, o genéticamente determinadas, entre los seres humanos y los renacuajos. Sin embargo, el hecho de que existan propiedades estructurales innatas, o incluso «capacidades y disposiciones», está muy lejos todavía de justificar el que se hable de *conocimiento*. Todos tenemos la capacidad innata de digerir la comida, pero sería erróneo y equívoco referirse a ello diciendo que tenemos un conocimiento innato de los principios de la digestión. La mayoría de nosotros no sabemos nada en absoluto acerca de los principios de la digestión: nos limitamos a digerir la comida, una vez recibidos los estímulos apropiados. El hecho de que actuemos así no sólo está en función del entorno, sino también de las propiedades innatas y genéticamente determinadas que poseen el estómago y otros órganos. Poca gente, si exceptuamos a los especialistas en fisiología, conocen tales principios. El paralelismo con la adquisición del lenguaje resulta obvio. No cabe duda de que están implicados principios muy complejos, pero nadie —salvo unos cuantos especialistas en lingüística— posee una conciencia explícita de estos principios, o la disposición para reconocer que son verdaderos. Nosotros nos limitamos a adquirir el lenguaje, sin la menor reflexión consciente acerca de los principios implicados en dicha adquisición.

El paralelismo que el propio Chomsky advierte entre sus teorías y la doctrina racionalista tradicional de las ideas innatas parece, por lo tanto, más engañoso que útil. Existe además otra perspectiva desde la cual puede resultar falaz el calificar como «racionalistas» las opiniones de Chomsky. La mayoría de los defensores del innatismo eran acérrimos partidarios de la noción de un conocimiento *a priori*, lo cual constituía un poderoso motivo para afirmar que algunas de nuestras ideas son innatas. Chomsky sigue esta tradición en un aspecto: en su opinión, el conocimiento que tiene el niño acerca de los principios de la gramática universal es *a priori* y no adquirido a través de la experiencia. Sin embargo, en lo que respecta al estatuto filosófico de sus propias teorías lingüísticas, Chomsky no es apriorista. Al contrario, pone de manifiesto que su teoría de la gramática universal innata es

una hipótesis empírica que hay que comprobar con relación a los hechos psicológicos (es decir, los datos acerca de la manera en que los niños aprenden a hablar) y fisiológicos (es decir, los datos acerca de la estructura y las conexiones propias de nuestros cerebros).

A pesar de todo, podemos considerar sin equivocarnos que Chomsky pertenece al numeroso grupo de pensadores recientes que han reaccionado en contra del exagerado y dogmático empirismo que predominó en la filosofía y la ciencia durante buena parte de este siglo. Rechaza el modelo psicológico mecanicista, que intenta explicar la conducta humana apelando exclusivamente a las correlaciones observadas entre estímulos y comportamientos, y se muestra partidario de una investigación sobre las estructuras y los mecanismos que explican cómo aparece dicha conducta. En un sentido general, cabe afirmar que Chomsky sintoniza con la tradición aristotélica y leibniciana, que considera la ciencia como algo que versa sobre la estructura interna esencial de las substancias, a diferencia de la opinión de Hume, que reduce el conocimiento científico a una serie de correlaciones observables.

CHOMSKY Y LA LINGÜÍSTICA CARTESIANA

Existe otra importante razón por la cual Chomsky a menudo es interpretado como revitalizador de la tradición racionalista: su fidelidad a la opinión cartesiana que afirma que el lenguaje es una capacidad exclusivamente humana. Los lingüistas empiristas contra los que reaccionaba Chomsky acostumbraban a subrayar las semejanzas entre las «respuestas lingüísticas» humanas y los tipos de respuesta aparentemente similares que se encuentran en otros seres animados. Sin embargo, Chomsky insiste en que el auténtico uso del lenguaje es «específico de la especie», para citar textualmente sus palabras: una propiedad exclusiva del *homo sapiens*. Su postura a este respecto es muy semejante a la de Descartes, quien —tres siglos antes— había insistido en proclamar la existencia de una división básica entre la conducta animal y el lenguaje humano:

> Si se le enseña a una urraca a decir buenos días a su señora, cuando la ve aproximarse, esto sólo se puede conseguir convirtiendo la emisión de la palabra en expresión de alguna de sus pasiones [del ave]. Por ejemplo, constituirá una expresión de la esperanza de comer, si siempre se le ha dado una golosina cuando pronuncia la palabra. De igual modo, todas las cosas que se enseña a llevar a cabo a los perros, caballos y monos sólo son expresiones de su temor, su esperanza o su alegría... Pero el uso de las palabras, así definido, es una peculiaridad de los seres humanos.[56]

Chomsky se alinea explícitamente con los cartesianos cuando sostiene que «un animal puede actuar siguiendo el principio del velocímetro, produciendo... un continuo conjunto de señales como respuesta a una continua gama de estímulos». No obstante, el lenguaje humano es un fenómeno completamente distinto:

> Una persona que conoce una lengua ha dominado una serie de reglas y de principios que determinan un conjunto discreto e infinito de frases, cada una de las cuales posee una forma fija y un significado o un potencial de significado también fijo. Hasta en el nivel más bajo de inteligencia, la utilización característica de este conocimiento es libre y creativa, en el sentido que acabamos de describir, y en el de que se puede interpretar de manera instantánea una gama indefinidamente grande de expresiones, sin el menor sentimiento de desacostumbramiento o extrañeza... Si esto es así, resulta bastante insubstancial especular acerca de la «evolución» del lenguaje humano a partir de los sistemas de comunicación animales.[57]

La idea —compartida por Descartes y Chomsky— según la cual nuestras capacidades lingüísticas indican un tipo de libertad especial con respecto a los condicionantes ambientales de la conducta es importante y alentadora. Sin embargo, no hay que llevar demasiado lejos el paralelismo entre la lingüística cartesiana y la de Chomsky. Para Descartes las capacidades lingüísticas constituyen una función del alma espiritual, inextensa e indivisible que Dios ha unido a nuestros cuerpos. Para Chomsky la explicación de estas capacidades hay que buscarla en último término en la estructura física

de nuestros cerebros (y el abismo fundamental que existe entre los seres humanos y los animales nos sugiere que la aparición del lenguaje tiene que haber sido causada por un salto específico que se haya dado en la evolución, vinculado con alguna mutación producida en la estructura cerebral de nuestros antepasados).

Quizás la aportación más importante efectuada por Chomsky en el ámbito filosófico haya sido atraer nuestra atención sobre el carácter especial y notable que posee la capacidad de aprender a hablar, presente en todo niño normal. Al insistir en que un fenómeno aparentemente tan sencillo y obvio requiere análisis y explicación, Chomsky realiza una contribución original que no se ajusta del todo a la tradición racionalista ni tampoco a la empirista. La filosofía clásica de la mente, tanto racionalista como empirista, había defendido el «supuesto indiscutido de que las propiedades y el contenido de la mente son accesibles a la intuición».[58] Pensadores tan apartados entre sí como Descartes y Hume habían compartido la teoría de la «perfecta transparencia de la mente». Según esta tesis, la mente es como un recipiente transparente dentro del cual pueden localizarse con rapidez todos los contenidos mentales o «ideas», de manera que para tener conciencia de una idea determinada lo único que hemos de hacer es centrar en ella nuestra atención. Según Chomsky no disponemos de un acceso privilegiado al contenido y al funcionamiento de la mente, más allá del acceso que podamos tener a cualquier otro fenómeno estudiado por la ciencia. Los «datos» —nuestro rendimiento lingüístico y las intuiciones lingüísticas que tenemos acerca de dicho rendimiento— están dados; pero quedan por descubrir los principios de organización y los mecanismos subyacentes. El logro de Chomsky consiste en haber estimulado en gran medida la investigación empírica y la reflexión filosófica acerca de la naturaleza exacta de estos principios y mecanismos.[59]

El racionalismo en la ética

EL TRASFONDO DEL SIGLO XVIII

En nuestros días el término «racionalismo» se suele vincular a los temas de filosofía teórica (por ejemplo la naturaleza y los orígenes del conocimiento humano) con más frecuencia que a los intereses prácticos de la moralidad. Sin embargo, en el siglo XVIII era muy corriente que los filósofos unificasen los principios teóricos y los prácticos, ofreciendo un mismo tipo de explicación —que con justicia podía calificarse de racionalista— acerca del conocimiento «moral» y del conocimiento «natural». Samuel Clarke (1675-1729) escribe lo siguiente:

> Una observación muy sabia de Platón... decía que si se toma a un joven... que jamás haya aprendido nada acerca del mundo ni haya tenido ninguna experiencia de éste, y le examinamos sobre *las relaciones y las proporciones naturales* de las cosas o sobre *las diferencias morales* entre *el bien y el mal*, por el mero hecho de interrogarle, sin enseñarle nada directamente, hacemos que exprese en sus respuestas nociones precisas y adecuadas acerca de *verdades geométricas*, y verdaderas y exactas determinaciones con respecto a *asuntos sobre lo correcto y lo incorrecto*... Esto demuestra inevitablemente ... que las diferencias, relaciones y proporciones de las cosas, tanto naturales como morales... son ciertas, inalterables y reales en las cosas mismas, y no dependen para nada de las opiniones, fantasías o imaginaciones variables de los hombres...; y también que la mente del hombre natural e inevitablemente da su asentimiento, al igual que a una verdad natural y geométrica, a las diferencias morales entre las cosas y a la adecuación y a la razonabilidad de la obligación de la perdurable ley de la justicia...[60]

En este texto se advierten tres factores importantes. Uno de ellos es lo que podría calificarse de «*objetivismo* ético», aquella tesis según la cual las propiedades morales (es decir, la bondad o la maldad de una acción) están objetivamente «allí», o en palabras de Clarke, son «reales en las cosas mismas». El segundo elemento que hay que notar es una

perspectiva *necesitarista* de la verdad ética: la perspectiva según la cual los principios morales son «inalterables» y «perdurables», y poseen el mismo tipo de necesidad inevitable que los principios de la geometría. Y el tercer factor consiste en el llamado *apriorismo* ético: la postura que afirma que se llega a los principios éticos con independencia de cualquier aprendizaje o experiencia sobre el mundo, como dice Clarke. En otras palabras, no se adquieren mediante una investigación empírica sino sólo a través de la razón; y «todas las criaturas racionales» tienen que asentir a ellos, como nos dice Clarke en otro lugar.[61]

La crítica de Hume al racionalismo ético

Si juntamos estos tres elementos, objetivismo, necesitarianismo y apriorismo, tendremos un claro paradigma del racionalismo ético tal como se planteaba en el siglo XVIII. Una vez más, es David Hume quien plantea el más formidable de los desafíos a la postura racionalista. En primer lugar, mira con desdén al objetivismo: afirma que, por ejemplo, la maldad del asesinato no puede constituir un rasgo objetivo de la acción en sí misma («examinadla desde todos los puntos de vista, y mirad si podéis encontrar el hecho o la existencia real que llamáis *vicio*... El vicio se os escapará por completo, mientras estéis contemplando al objeto»). A continuación, Hume pasa a defender una forma de subjetivismo ético, indicando que la maldad (o el «vicio») del asesinato sólo es cuestión de una emoción o un «sentimiento de desaprobación en vuestro propio pecho».[62] En segundo lugar, Hume ataca al necesitarianismo: las proposiciones morales no pueden estar basadas en relaciones entre conceptos, necesarias desde el punto de vista lógico, tal como ocurre en la matemática. «Cuando se afirma que dos y tres equivalen a la mitad de diez, entiendo perfectamente esta relación de igualdad... Pero cuando a continuación se compara esto con las relaciones morales, me cuesta una gran dificultad entenderos. Una acción moral, un crimen como la ingratitud, es un objeto complicado. ¿Consiste acaso la moralidad en la relación recíproca existente entre sus partes? ¿Cómo? ¿De qué

manera?»[63] Y, por último, Hume ataca la tesis apriorista de que los principios morales pueden ser descubiertos mediante la sola razón. La moralidad, en opinión de Hume, es una cuestión que pertenece al ámbito de las pasiones, el sentimiento o la emoción. Consideramos que una acción es correcta si experimentamos un sentimiento de aprobación hacia ella. En cambio, la razón por sí sola no nos puede decir que aprobemos o desaprobemos algo. «La razón es y debe ser únicamente la esclava de las pasiones, y no pretender jamás llegar a ningún otro cargo que no consista en servirlas y obedecerlas.» Podemos compartir o aborrecer las preferencias éticas de alguien, pero no hay manera de que podamos demostrar que son «racionales» o «irracionales»: «no es contrario a la razón el preferir la destrucción total del mundo a sufrir un arañazo en uno de mis dedos.»[64]

Si bien no todos los argumentos de Hume obtuvieron una aceptación universal, hay que reconocer que su crítica del racionalismo ético ha sido una fuerza hegemónica en la filosofía moral de nuestro propio siglo. Algunas teorías —por ejemplo la teoría emocional de la ética, propuesta por A.J. Ayer y Charles Stevenson en las décadas de 1930 y 1940—[65] siguen muy de cerca la tradición de Hume al afirmar que los enunciados éticos son expresiones de sentimientos y no proposiciones que expresen cuestiones que puedan decidirse a través de la razón. Sin embargo, los seguidores de Hume no han dominado por completo la situación, y la razón de ello ha sido en gran parte la duradera vitalidad de otra tradición ética que surge de la obra de Immanuel Kant.

El «imperativo categórico» de Kant

En total contraste con la posición de Hume antes expuesta, Kant intenta defender una moralidad racionalista y objetivista. En su *Fundamento de la Metafísica de las Costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), Kant afirma que «todos deben aceptar que una ley tiene que implicar una necesidad absoluta para que sea moralmente válida». Una ley moral ha de estar vigente «para todos los seres racionales»; y hay que buscar el fundamento de la

obligación «no en la naturaleza del hombre ni en las circunstancias del mundo en que aquél está colocado, sino únicamente *a priori*, en los conceptos de la razón pura».[66]

La moralidad está relacionada con los imperativos o mandatos, y Kant defiende un supremo principio moral al cual denomina *imperativo categórico*. La mayoría de los mandatos («adelanta una casilla este peón de ajedrez», o «lleve a revisar su auto cada seis meses») son *hipotéticos*; es decir, indican lo que hay que hacer *si* se desea lograr determinado objetivo (ganar al ajedrez; evitar una avería del motor). Estos mandatos hipotéticos se limitan a decirnos qué acciones son necesarias para conseguir un propósito en particular, «y siempre podemos evadirnos del preceptos si dejamos de buscar el objetivo».[67] En cambio, el imperativo categórico es «una exigencia incondicionada que no permite a la voluntad hacer lo contrario según su propio arbitrio»; nuestro deber es obedecerlo en todos los casos. El único imperativo categórico que, según Kant, origina toda la moral está formulado en estos términos: «actúa sólo de acuerdo con aquella máxima que puedas desear que sirva al mismo tiempo como ley universal», o «actúa como si la máxima de tu acción fuera a convertirse en ley universal de la naturaleza».[68]

Kant ofrece varios ejemplos acerca del funcionamiento del imperativo categórico. A un hombre enfermo, dominado por la desesperación, quizás se le plantee la tentación de quitarse la vida, poniendo en práctica la máxima según la cual «por amor a mí mismo adopto el principio de acortar mi vida si su continuación me promete más mal que placer». De acuerdo con Kant, sin embargo, uno no puede desear racionalmente que el principio del amor propio se convierta en ley universal de la naturaleza, porque «un sistema de la naturaleza de acuerdo con cuya ley el sentimiento mismo cuya función consiste en estimular la perduración de la vida tenga que destruir esta vida, sería una contradicción en sí mismo». Asimismo, quebrantar voluntariamente una promesa (p. ej. a una persona le hace falta dinero, solicita un préstamo, y promete devolverlo a sabiendas de que le será imposible hacerlo) no puede convertirse en ley universal. Si quien está necesitado cree que puede formular cualquier promesa sin la menor intención de ponerla en práctica, «se convertiría en

imposible la promesa y el propósito mismo de prometer».[69] Sin embargo, estos ejemplos no poseen una capacidad de convicción equivalente. Es cierto que no se puede universalizar la máxima «romperé las promesas siempre que me convenga», porque si todo el mundo actuase de acuerdo con dicha máxima la institución de la promesa se desmoronaría. Por lo tanto, el sujeto «liberado» que decide aprovecharse de la institución de la promesa siempre que le convenga, no puede desear racionalmente que su máxima se convierta en ley universal. Sin embargo, no es tan fácil admitir que la decisión de cometer suicidio, en el caso descrito por Kant, implica una «contradicción». Aunque la decisión se tome por motivos puramente egoístas, no se aprecia de forma inmediata que una ética basada en el egoísmo sea algo intrínsecamente irracional, o que sea incoherente el universalizar la máxima «que cada hombre vele por sí mismo».[70]

Uno de los filósofos morales más influyentes en época reciente, R.M. Hare, ha afirmado que los juicios morales resultan universalizables en un sentido parecido al que establece Kant. Hare señala que la fuerza del requisito de la universalización puede apreciarse —cuando vemos que a alguien se le trata de una manera egoísta o basada en el amor propio— si nos preguntamos a nosotros mismos: «¿estaría yo preparado para ser tratado de este modo, en circunstancias similares?» Es evidente que la actitud de «ponerse en la piel de los demás» (o adoptar la «regla de oro»: «mide a los demás con la misma vara con que desees ser medido») simboliza gran parte de lo que la mayoría de la gente entiende como postura moral. Sin embargo, sigue existiendo el problema de que un egoísta lo suficientemente decidido está lo bastante bien preparado como para universalizar sus principios sin sentirse culpable de la más mínima irracionalidad o incoherencia. En realidad, esto es cierto no sólo en el caso del egoísmo sino también de muchos sistemas de conducta que la mayoría de nosotros consideraría repelentes. Un racista fanático que defienda que alguien tiene que ser esclavizado debido al color de su piel podría muy bien universalizar esta máxima y proponer como «ley universal de la naturaleza» que todos los negros deberían ser esclavizados. Y si se le pregunta: «¿qué ocurriría si usted fuese negro?», quizás

podría contestar: «en tal caso, también yo tendría que estar sujeto a la esclavitud».[71] El carácter de la universalización constituye un arma valiosa del juicio moral, en la medida en que obliga a las personas a ser conscientes de qué es lo que implicaría la coherente puesta en práctica de sus principios. Sin embargo, por sí mismo resulta insuficiente para establecer que las máximas «inmorales» (por ejemplo, las del egoísta o el racista) son aquellas que no puede aceptar un sujeto racional.

Considerar la universalización como fuente de moralidad plantea una dificultad fundamental: es un requisito puramente *formal*. Puede poner de manifiesto las implicaciones de una máxima, o las consecuencias de aplicarla de modo coherente, pero no puede demostrar que una máxima cualquiera resulte válida «en sí misma» de modo esencial. El raciocinio tiene que arrancar de algún sitio; debe trabajar *a partir de* ciertos supuestos o premisas; y a pesar de los esfuerzos de Kant no parece haber forma alguna de mostrar que podemos extraer leyes morales esenciales a partir de principios objetivamente válidos que exijan ser acatados por un ser racional. En palabras de J.L. Mackie, reciente defensor de una postura ética subjetivista, contraria al planteamiento kantiano:

> Entre los elementos que integran una argumentación [moral] —quizás en una de sus premisas o en varias de ellas, o en una parte de la forma adoptada por la argumentación— puede haber algo que no posea validez objetiva, una premisa que no resulte cierta, una forma de argumentación que no sea válida como cuestión perteneciente a la lógica general, cuya autoridad o fuerza moral no es objetiva sino que está constituida por elegir o decidir pensar de determinado modo.[72]

EL NATURALISMO ÉTICO

Aunque los principios morales no puedan ser descubiertos *a priori*, por la «pura razón», es posible empero que procedan de una investigación acerca de determinados hechos referentes a la naturaleza humana o la situación humana. Este

enfoque, que puede ser calificado en sentido amplio como un «naturalismo ético», es el que Aristóteles adopta en su *Ética a Nicómaco*, donde se nos ofrece una explicación sobre lo que es bueno para el hombre, basada en un análisis de la naturaleza esencial de éste y de su función o «ergon» característico.[73] Durante la mayor parte de nuestro siglo, sin embargo, las perspectivas del naturalismo ético no han sido demasiado brillantes. El defensor de esta doctrina ha tenido que enfrentarse con dos desafíos principales:

1. *La falacia naturalista y la dicotomía entre hechos y valores.* El primer desafío lo plantea la llamada doctrina de la «falacia naturalista».[74] Esta doctrina afirma que es ilegítimo cualquier intento de extraer conclusiones morales o evaluativas a partir de premisas «naturales» (fácticas o no evaluativas). También en este terreno la labor de Hume ha ejercido un poderoso influjo. Hume fue el primero que cayó en la cuenta de la dificultad que había —desde el punto de vista lógico— para extraer una proposición que contenga un «debe» a partir de una proposición o conjunto de proposiciones que contengan afirmaciones meramente descriptivas. «Resulta absolutamente inconcebible que esta nueva relación [la que se expresa mediante un "debe"] pueda deducirse de otras que sean completamente diferentes de ella.»[75]

A pesar de ciertos ingeniosos intentos de llenar este hueco entre el «es» y el «debe ser», sobre todo durante la década de 1960,[76] la doctrina de la falacia naturalista ha continuado siendo un grave obstáculo a las pretensiones del naturalismo ético. En época reciente, sin embargo, un creciente número de filósofos ha comenzado a atacar dicha doctrina, no mediante un intento de salvar la distancia entre el «ser» y el «deber ser», sino señalando ante todo que la dicotomía entre proposiciones fácticas y proposiciones evaluativas es insostenible. Tales filósofos están muy influidos por los recientes desarrollos de la filosofía de la ciencia,[77] que han puesto en tela de juicio la plausibilidad de la creencia —aparentemente, de sentido común— según la cual el mundo consiste en «datos» o «hechos» neutrales que se hallan a la espera de ser percibidos. La verdad de la cuestión, según un crítico de la postura del sentido común, es que «jamás somos neutrales, ni

siquiera en aquello que "vemos": siempre tenemos que seleccionar, interpretar y clasificar. Esto es cierto en los observadores científicos y en los observadores corrientes». Como conclusión, «los hechos nunca están exentos, desde el punto de vista lógico, de alguna clase de evaluación».[78]

No obstante, aquí puede darse cierta confusión. La premisa acerca de la necesidad de seleccionar, interpretar y clasificar no se limita a defender la conclusión según la cual los hechos en cuestión jamás están exentos, desde el punto de vista lógico, de alguna clase de evaluación. Es verdad, sin la menor duda, que la recogida de datos —en la actividad científica o en cualquier otro terreno— está determinada en parte por los objetivos, los intereses y las prioridades —en una palabra, los valores— propios del observador. Los esquimales (apelando a un ejemplo muy manido) poseen numerosos términos para referirse a la nieve; captan diferencias que un habitante de los desiertos sería incapaz de apreciar. La sutileza de tales discriminaciones refleja, por supuesto, los valores propios de la sociedad esquimal: como es natural, para ellos la nieve es algo muy importante. Sin embargo, de esto no se deduce que las proposiciones afirmadas por los esquimales sean en sí mismas evaluativas, o posean un elemento evaluativo. Es un error suponer que los valores y objetivos que llevan a las personas a investigar cierta clase de fenómenos «se trasladen» al contenido de las proposiciones que utilizan para describir estos fenómenos. Una investigación sobre el comportamiento de las mareas puede estar motivada por intereses comerciales, o por una apasionada creencia en la importancia de la supremacía naval. Sin embargo, es evidente que esto no implica que la proposición acerca de que la marea alta en una playa determinada se produce en un momento determinado sea una proposición evaluativa, encubierta o no.

Aquí cabe argüir que, si bien existen ciertos casos en los que el hecho científico puede someterse a una medición directa, en la inmensa mayoría de los casos los «hechos» serán objeto de interpretación más o menos compleja («siempre seleccionamos, interpretamos y clasificamos»); y es aquí donde inevitablemente se cuelan los factores evaluativos. Sin embargo, la insistencia en que todos los hechos científicos —o

la mayoría de ellos— son algo que se «interpreta» y no algo «en bruto», tiene una consecuencia: los hechos se hallan necesariamente *cargados de teoría*, proposición muy diferente a la que sostiene que están cargados de valores. Supongamos por un instante[79] que no existe un lenguaje propio de la observación neutral; no hay «hechos en bruto» que nos permitan decidir entre dos teorías científicas diferentes. ¿Qué ocurriría? Es presumible que las proposiciones originadas mediante la observación, y que respalden una u otra teoría, no posean el estatuto de hechos «objetivos», e impliquen en cambio un elemento interpretativo, evaluador o similar. Sin embargo, ¿por qué esto convierte dichas proposiciones en evaluativas? Algunos filósofos han indicado que la adopción de un conjunto de expresiones descriptivas «ya implica elegir una actitud».[80] Sin embargo, esto es algo ambiguo. Sin la menor duda, interpretar determinada placa fotográfica como demostración de un desplazamiento estelar hacia el rojo equivale a adoptar una cierta «actitud» ante tal desplazamiento, en el sentido de que interviene un complejo proceso de valoración, enjuiciamiento, cálculo, comparación, etc., y muchas actividades de esta clase sólo pueden llevarse a cabo en el contexto de un sofisticado modelo teórico. No obstante, admitir que el científico tiene que tomar postura en este sentido interesante pero relativamente inocente no es lo mismo que decir que haya de tomar una actitud evaluadora, si por esto se entiende que debe existir un elemento de aprobación o desaprobación, un juicio favorable o desfavorable dentro del contenido de sus aserciones.

Como consecuencia, las recientes afirmaciones de la filosofía de la ciencia acerca de la dificultad de aislar los hechos «neutrales» no son por sí mismas suficientes para socavar la distinción de Hume entre el «ser» y el «deber ser», entre la descripción y la evaluación. Y, por lo tanto, esta distinción continúa siendo un grave obstáculo en el intento de fundamentar un sistema ético sobre una explicación descriptiva acerca de la naturaleza humana.

2. *El desafío del existencialismo.* Veamos ahora el surgimiento del segundo gran desafío al naturalismo. Para que un sistema ético pueda basarse en un análisis de la naturaleza

humana, tiene que existir una naturaleza o esencia humana identificable. Tiene que existir un conjunto característico de propiedades que defina nuestra naturaleza esencial como seres humanos. Así, según Aristóteles, el rasgo típico del hombre es su racionalidad, y en consecuencia la realización del hombre debe implicar el ejercicio de este atributo y su desarrollo. Una «neo-naturalista» reciente, Mary Midgley, adopta una estrategia semejante, y afirma que existen determinadas características fundamentales que se nos aplican a nosotros *qua* seres humanos. Se trata de ciertos «elementos estructurales profundos, que constituyen nuestros propios caracteres»: «nuestro repertorio básico de deseos es algo dado. No somos libres de crear o de aniquilar deseos... Ningún ser humano puede salir en primera instancia a la búsqueda de valores».[81]

Esta noción de una esencia humana fundamental que condiciona nuestra elección ética es justamente lo que ha sido puesto en tela de juicio por la filosofía existencialista, que ha logrado una amplia difusión en las últimas décadas, gracias sobre todo a los trabajos de Jean-Paul Sartre. El principio sartriano «la existencia precede a la esencia» significa que en los seres humanos no hay una «esencia» o una «naturaleza» fija y determinada que limite nuestra libertad. Una mera cosa, o *être en soi*, sólo puede hacer lo que está en su naturaleza hacer; una máquina, o incluso un animal, está en posición de existir dentro del marco de un conjunto predeterminado de disposiciones y respuestas esenciales. Por el contrario, en un ser humano, un *être pour soi*, la existencia viene primero; en otras palabras, aquí en el mundo debemos elegir cómo vivir: no existen factores «dados». La creencia en la «naturaleza humana» como elemento limitador que existe con anterioridad a nuestra elección es un caso de «mala fe». Nuestra opción es absolutamente libre y no se halla restringida por ningún condicionante previo.[82]

Si se plantea de un modo tan tajante el contraste entre ética naturalista y ética existencialista, a primera vista puede parecer que la postura naturalista se muestra profundamente realista y está respaldada por el sentido común, mientras que la pretensión existencialista pertenece al mundo de la fantasía. El existencialista parece considerar

que el ser humano es una mente pura que crea su futuro *ex nihilo*. No obstante, es innegable que —antes que nada— el hombre es un ser físico, tridimensional, sometido al igual que cualquier otro ser a innumerables condicionamientos físicos, como por ejemplo la ley de la gravedad. En segundo lugar, y aún más importante, es un *animal*, un animal de sangre caliente con una herencia genética específica. Todo esto resulta tan manifiesto y tan obvio que el rechazo sartriano a reconocer ninguna limitación a nuestra libertad parece una falacia o una fatuidad.

Sin embargo, dejar las cosas así equivaldría a no captar el significado real del rechazo existencialista ante la noción de naturaleza o esencia humana. Las proposiciones acerca de las esencias suponen verdades necesarias y universales.[83] El agua tiene que evaporarse cuando se la calienta a más de 100 grados centígrados a una presión determinada: esto es lo que corresponde a la naturaleza o esencia del agua. De igual modo, todas las vacas —colocadas en un campo dentro de las condiciones apropiadas— comerán hierba, porque tal es su naturaleza. Sin embargo —y esto es lo que afirman los existencialistas— con respecto a los seres humanos no pueden efectuarse predicciones universales de este tipo, dotadas de validez. Por supuesto, si se empuja a una persona al borde de un acantilado, dicha persona caerá; pero esto ocurrirá con ella *qua* objeto físico, no *qua* persona. Por supuesto, si se le priva de comida o de aire, ese sujeto morirá, pero tal cosa ocurrirá con él *qua* animal. En la medida en que es un ser humano, empero, no cabe predecir nada con seguridad. En el caso de los seres humanos no se pueden formular proposiciones universales que sean comparables a afirmaciones del tipo «todas las vacas comen hierba». Ante cualquier rasgo que supuestamente sirva para definir la esencia del hombre pueden aducirse ejemplos en contrario. «El hombre es un animal social»: pero hay ermitaños que viven en total aislamiento. «El hombre desea perpetuar la especie»: pero hay muchos individuos que deciden no tener hijos. «El hombre es racional»: pero D.H. Lawrence nos dice que la vida de la razón está «muerta», carece de vigor o de significado. En resumen, todo rasgo o actividad que se proponga como elemento definidor de la naturaleza o esencia del hombre

puede ser negado por un agente humano, en el sentido de que tiene la posibilidad de orientar su vida sin apelar a ese rasgo o actividad. Esto constituye el núcleo de verdad que forma parte del principio existencialista según el cual «la existencia precede a la esencia», y la verdad que hay detrás de la (equívoca) insistencia en la «libertad total».

Si esto es así, se trata de algo que posee importantes implicaciones con respecto al programa naturalista. Comenzando por un análisis de la naturaleza esencial de las vacas, podemos extraer conclusiones acerca de lo que es bueno para ellas. Todas las vacas comen hierba; y pertenece a la naturaleza vacuna el florecer y prosperar cuando estos animales disponen de prados lozanos, con abundancia de espacio, sol, aire fresco, etc. Sin embargo, no existe una argumentación paralela que nos permita llegar a conclusiones válidas acerca de la *eudaimonia* o realización del ser humano. En otras palabras, no existe un conjunto de hechos físicos, psicológicos o sociológicos que lleven a que una persona racional que los admita esté obligada desde el punto de vista lógico a llegar a determinadas valoraciones acerca de cuál es el mejor modo de vivir. Ello se debe en parte a que el florecimiento o «lo bueno» para las plantas o los animales se define de manera directa en términos de supervivencia física, crecimiento, salud y procreación. En consecuencia, es obvio que la vida en cautividad no es buena para un oso panda: los desdichados animales se niegan a comer, padecen desarreglos fisiológicos o pierden el deseo sexual. En cambio, un hombre en cautiverio puede continuar practicando la más elevada de las virtudes aristotélicas: la *theoria*. Según los budistas, un hombre en el límite de la inanición puede lograr el *nirvana*. Y como enseña Jesús, ser «humillado y perseguido» puede ser causa de «bienaventuranza». Referirse a estas extrañas pero a pesar de todo muy respetadas concepciones acerca de la *eudaimonia* humana no tiene el propósito de romper una lanza en su favor, sino simplemente ilustrar la variedad enorme que existe entre las posibles concepciones referentes a lo que es bueno para el hombre, concepciones todas ellas muy respetables. La *eudaimonia* humana, a diferencia de lo que ocurre en las demás especies animales, es un concepto indeterminado que puede plasmarse mediante un

número indefinido de posibilidades distintas y que divergen ampliamente entre sí.[84] Y si esto es así, está condenado al fracaso cualquier intento de extraer un sistema ético dotado de validez objetiva a partir de un análisis de la «naturaleza humana».

La razón en la ética

Si son correctos los diversos argumentos antes expuestos, habremos de mostrarnos muy pesimistas sobre las perspectivas del racionalismo dentro de la ética, es decir, sobre el intento de elaborar un conjunto racional y objetivamente válido de principios éticos *a priori* o sobre la base de hechos vinculados a la naturaleza humana. Sin embargo, hay que advertir al lector que esto no significa que en la ética no haya lugar para la *razón*. Aunque no exista un modo objetivo de establecer los propósitos o fines de la vida que aspira a obrar el bien, la razón siempre desempeñará una función vital para ayudarnos a establecer cuáles son los mejores medios para lograr las metas que seleccionemos. Una segunda consideración importante es que los requisitos de la lógica y de la coherencia se aplican al lenguaje ético de la misma manera que a cualquier otro terreno. Llamar *correcta* a una acción «X» es algo que, desde el punto de vista lógico, exige considerar correcta cualquier otra acción «Y», si se parece a X en todos los aspectos pertinentes. Como hemos visto al exponer el pensamiento de Hare, esta noción de coherencia no puede establecer que el racismo, por ejemplo, es algo intrínsecamente irracional. No obstante, un empleo hábil del requisito de la coherencia puede servir para convencer a las personas de la imposibilidad de aducir razones lógicamente correctas que justifiquen tratar a grupos sociales como los negros o las mujeres de un modo diferente a los otros miembros de la sociedad.

Además, la razón desempeña una función decisiva en la ética, tanto al permitirnos reflexionar acerca del modo de llevar a cabo nuestros objetivos, como al eliminar incoherencias y confusiones de nuestro panorama moral. A pesar de todo, persistirá una limitación fundamental acerca del

alcance de la razón dentro del ámbito de la ética, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias naturales. En el terreno científico aspiramos a explicar cada vez con más claridad cómo es realmente el mundo.[85] En ética no existe este objetivo unificador; y aunque la razón haya diseñado las estrategias óptimas para lograr nuestros objetivos y eliminar incoherencias, persiste una diversidad de interpretaciones viables e igualmente coherentes acerca de lo que constituye una vida acorde con la bondad, y no hay razón para pensar (como sucede en el campo científico) que unos datos empíricos posteriores o una ulterior reflexión racional nos permitirán efectuar una decisión objetiva acerca de cuál ha de ser la interpretación preferible.

F. Racionalismo, empirismo y método científico

KARL POPPER Y LA FALSABILIDAD

En capítulos anteriores hemos visto que el pensamiento de muchos racionalistas (Spinoza constituye un ejemplo clásico) ha estado influido por un modelo *deductivo* del conocimiento. Las proposiciones se deducen paso a paso y con precisión a partir de unos primeros principios, y su verdad queda garantizada por el hecho de que sean una consecuencia necesaria de tales principios. La habitual crítica empirista a este modelo afirma que la deducción lógica sólo nos indica qué es lo que surge de qué. Si queremos averiguar en qué consiste la realidad, necesitamos emplear la observación y no la deducción. El empirista, por lo tanto, suele argüir que las leyes científicas no deben establecerse de modo deductivo sino *inductivo*: el científico infiere verdades generales a partir de observaciones y experimentos particulares. Sin embargo, como se puso de manifiesto en nuestra exposición acerca del positivismo,[86] existe un serio problema con respecto a la explicación inductivista de las ciencias: las observaciones y los experimentos científicos deben limitarse necesariamente a un número finito de casos. No obstante, ¿cómo es posible que un número finito de observaciones llegue a establecer la verdad de una ley general que sea de

aplicación universal, a todos los casos pasados, presentes y futuros? Justamente esta dificultad es la que se propuso solucionar la teoría de la lógica de la ciencia propuesta por Karl Popper.

Aunque en los años 20 Karl Popper (nacido en 1902) estuvo vinculado a los miembros del Círculo de Viena, adoptó más adelante un postura muy crítica acerca de buena parte de sus doctrinas, y su *Lógica de la investigación científica* (*Logik der Forschung*, 1934) señala una ruptura decisiva con respecto al verificacionismo de los positivistas. Popper afirmó en una etapa inicial de su pensamiento que el problema de la inducción era insoluble; la verdad de las leyes científicas jamás podría determinarse mediante un número finito de observaciones. Sin embargo, la revolucionaria propuesta de Popper consistió en considerar que el irresuelto «problema de la inducción» resultaba irrelevante en lo concerniente al conocimiento científico. Popper dudaba de que los científicos hubiesen llegado jamás de hecho a una teoría mediante la «inducción» de leyes generales a partir de observaciones particulares. Sin embargo, adujo que —en cualquier caso— el tema referente a cómo los científicos formulaban sus teorías era un asunto perteneciente a la psicología, y no a la lógica. No existe un camino lógico que lleve desde la observación hasta las leyes científicas. Los científicos pueden llegar a sus teorías por diversos caminos, y como señaló Einstein, mediante un salto de intuición creativa que no puede ser plasmado de forma lógica.[87] Lo importante, empero, no es cómo llegar a las teorías, sino el problema de cómo se comprueban las teorías, una vez propuestas. A este respecto Popper afirma que cabe aplicar un razonamiento deductivo y estrictamente lógico. No se puede garantizar lógicamente que las teorías científicas sean verdaderas, pero su falsedad sí se puede probar desde el punto de vista lógico. A través del principio lógico denominado *modus tollens*, si la teoría T implica —en tanto que consecuencia deductiva— la proposición observable O, si O es falsa, entonces T tiene que ser falsa. En palabras de Popper: «La falsación o refutación de teorías, a través de la falsación o refutación de sus consecuencias deductivas, es sin duda una inferencia deductiva (*modus tollens*).»[88] Según Popper el principio de

falsabilidad constituye la esencia de la lógica de la ciencia. La ciencia avanza (en palabras utilizadas por el título de una obra posterior de Popper) mediante «conjeturas y refutaciones». Se formula una teoría en calidad de hipótesis posible; las consecuencias que se deducen de ella se comprueban en relación con la experiencia; si las observaciones efectivamente realizadas no son coherentes con las pronosticadas por la teoría, ésta queda refutada y se abre la posibilidad a una nueva conjetura.

De este modo Popper rechazó el predominante dogma empirista del verificacionismo, y en su lugar propuso el principio de la falsabilidad, si bien no lo consideró como criterio de significación sino como principio de demarcación que separa las teorías auténticamente científicas de las que sólo son pseudociencia. La lógica de la falsación fue descrita apelando a un razonamiento estrictamente deductivo.

Si este «deductivismo» (calificativo elegido por el propio Popper[49]) se compara con el enfoque inductivista de un Francis Bacon o un J.S. Mill, parecería apropiado colocar a Popper en el campo racionalista y no entre los empiristas. Sin embargo, tal clasificación resultaría equívoca en un aspecto de importancia. Como ya hemos visto, uno de los elementos del racionalismo es la creencia en la posibilidad de un conocimiento *a priori*; no obstante, Popper insiste en otorgar una destacada función a la observación empírica *a posteriori* en la comprobación de las teorías científicas. Según Popper, para que una teoría sea una genuina contribución al conocimiento científico, tiene que «asomar la cabeza» y exponerse al riesgo de la falsación empírica. Nuestras observaciones no pueden garantizar la verdad de las teorías científicas, pero sí pueden refutarlas, y cualquier teoría que no se exponga a sí misma al riesgo de la refutación empírica no merece ser calificada de aportación a la ciencia.

Esto nos indica que Popper no puede ser situado de manera tajante en ninguno de los dos bandos dentro de la dicotomía racionalista/empirista. En realidad, a esta altura ya tendría que haberse puesto en claro que tal dicotomía jamás se debe aplicar con una rigidez excesiva. Dividir a los filósofos en dos montones de este tipo, separados y mutuamente excluyentes, implicaría un exceso de celo distorsiona-

dor de la verdad en favor de la nitidez clasificatoria. En la exposición ya realizada acerca de Aristóteles, Descartes y Kant ya se han hecho constar ejemplos de pensadores cuyas ideas no podrían colocarse —sin ser distorsionadas— bajo la etiqueta de «empirismo» o la de «racionalismo».[90] En parte, la razón de ello es que no existe una doctrina sencilla y oficial que defina el «racionalismo»; por el contrario, hay numerosas tendencias que se superponen y se refuerzan mutuamente, que constituyen lo que suele denominarse la tradición racionalista. Popper pertenece a dicha tradición en la medida en que cree que el poder creativo de la mente en cierto sentido «avanza más allá» de la observación directa, en sus intentos por alcanzar la verdad. No obstante, es un empirista en la medida en que cree que los saltos de «intuición creativa» sólo pueden calificarse de aportaciones genuinas a la ciencia en el caso de que sus consecuencias puedan someterse a observación empírica y comprobarse de manera experimental.

La reciente revolución en la filosofía de la ciencia

Popper considera que las estructuras deductivas de la lógica son las que otorgan su racionalidad a la ciencia, y que la capacidad de dar origen a consecuencias que entren en conflicto con la experiencia real es lo que concede a la ciencia su estatuto objetivo. A lo largo de los dos últimos decenios, sin embargo, se ha producido en la filosofía de la ciencia una revolución que ha puesto seriamente en duda la racionalidad de la ciencia y sus pretensiones de objetividad. Los pensadores que hasta ahora se han expuesto en este libro no siempre se pueden clasificar de modo tajante en lo que respecta a la distinción entre racionalismo y empirismo, pero al menos cabe pensar que han contribuido a un diálogo continuado cuyos dos extremos podrían ser por ejemplo la explicación deductiva y *a priori* que da Spinoza acerca de la substancia, y la reducción de la causalidad a meras regularidades observables, propuesta por Hume. Sin embargo, la reciente revolución en el ámbito de la filosofía de la ciencia no es un ulterior avance de dicho diálogo sino una ruptura abrupta: en su forma extrema, rechaza al mismo tiempo el modelo raciona-

lista del conocimiento y el modelo empirista, como básicamente erróneos.

Las dos figuras centrales de este nuevo enfoque son Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, cuyas obras más destacadas al respecto (el libro de Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* y el artículo «Explanation, Reduction and Empiricism» de Feyerabend) aparecieron en 1962. Ambos autores siguieron a Popper en su rechazo del modelo empirista del científico como alguien que se dedica a «coleccionar hechos» o a acumular gradualmente conocimientos a través de la observación y la experimentación. Sin embargo, rechazaron la noción popperiana según la cual las teorías pueden falsarse comprobando sus consecuencias ante la experiencia. Kuhn sostuvo que, una vez que una teoría o un modelo explicativo determinado ha conquistado la hegemonía dentro de una comunidad científica, los científicos no permitirán que sea falsado por unos resultados anómalos. Los modelos hegemónicos o «paradigmas» que dominan el pensamiento de una comunidad científica disfrutan de una protección especial: «una vez que ha logrado el estatuto de paradigma, una teoría científica sólo se declarará no válida si se dispone de una alternativa que la substituya».[91] La ciencia normal es una rutinaria solución de rompecabezas, que hay que efectuar dentro de los límites del paradigma predominante. Sólo en períodos de crisis científica, cuando los resultados anómalos se vuelven imposibles de manejar y se presenta por sí mismo un paradigma alternativo, será cuando se modifique un paradigma fundamental o cuando se produzca una revolución en el pensamiento científico.

Un popperiano podría replicar a esto que el principio de falsación aspira a ser una norma o criterio lógico con el cual *debe* contrastarse una teoría científica; la teoría de Popper no pretende afirmar —y tampoco necesita hacerlo— que los científicos siempre actúen de un modo que se ajuste de hecho a ese criterio. Sin embargo, los argumentos de Kuhn y Feyerabend no se limitan a examinar cómo trabajan de hecho los científicos. En primer lugar, ponen en duda la noción según la cual una teoría puede comprobarse en relación con determinados hechos. Según dichos autores, no existe una distinción tajante entre las proposiciones teóricas y los datos

procedentes de la observación. Un «informe de observación» puede estar repleto de teoría (como ocurre cuando la interpretación de una lectura determinada implica la realización de complicados cálculos y/o la formulación de hipótesis teóricas). Por consiguiente, hay que sospechar de la idea de que una teoría siempre puede probarse comparándola con un conjunto neutralmente descrito de «hechos empíricos», y desecharse cuando no se ajusta a éstos. En segundo lugar, cuando las teorías *caen*, para Kuhn esto no significa que la nueva teoría sea mejor que la anterior porque explique mejor datos empíricos que hasta ahora no podían interpretarse. Lo que ocurre es un «cambio de *Gestalt*»: de forma súbita, el mundo se contempla a través de una nueva perspectiva conceptual. El nuevo paradigma y la teoría asociada a él generan nuevos «datos»: nos proporcionan un modo radicalmente distinto de ver las cosas. Por ejemplo, después de la revolución copernicana los astrónomos «vivieron en un mundo diferente».[92] En tercer lugar, y lo más decisivo de todo, tanto Kuhn como Feyerabend llegaron de forma independiente a la conclusión de que las diferentes teorías científicas son «inconmensurables». Si las observaciones dependen de la teoría, y en cierto sentido la teoría determina cómo interpretamos «el mundo», no hay una forma racional y objetiva de decidir entre dos teorías científicas distintas. No existe una base común que nos permita efectuar una evaluación neutral y objetiva acerca de cuál es la teoría preferible. A esto se le ha calificado de «tesis de la incomensurabilidad». En palabras de Kuhn, «la competencia entre paradigmas no es un tipo de batalla que pueda solucionarse mediante comprobaciones».[93]

Los tres elementos principales de la perspectiva de la ciencia que acabamos de bosquejar —(1) la dependencia de la observación con respecto a la teoría, (2) la noción de cambio científico como «modificación de paradigma» que implica una nueva *Gestalt*, y (3) la tesis de la inconmensurabilidad entre diferentes teorías— tomados en conjunto nos presentan un poderoso desafío a las pretensiones de objetividad de cualquier cosmovisión científica o filosófica. Y surge un interrogante: ¿cabe afirmar de manera fiable que nuestra propia cultura científica contemporánea representa un

avance con respecto a los esfuerzos realizados por los anteriores sistemas de pensamiento? El curso de la ciencia puede representarse y describirse desde un punto de vista histórico o sociológico, pero no parece existir ninguna razón objetiva para decir que —en determinada etapa de la historia— la ciencia está más cerca de «la verdad» en comparación con otra fase cualquiera. En Feyerabend este pensamiento llega hasta sus últimas consecuencias: la moderna ciencia occidental no es más que una «ideología dominante»; es una tradición entre muchas otras, que carece de una especial justificación para obligarnos a compartirla. «Las ideologías hay que interpretarlas como si fuesen cuentos de hadas que ... tienen cosas interesantes que decir pero que también transmiten engañosas mentiras... Los "hechos" científicos se enseñan a muy temprana edad, al igual que, hace apenas cien años, se enseñaron los "hechos" religiosos.» La consecuencia de todo ello (si bien muchos filósofos, incluyendo al propio Kuhn en sus escritos posteriores, se han manifestado reacios a aceptar todo lo afirmado por Feyerabend) es una forma extrema de relativismo (algunos hablarían de «anarquismo») epistemológico en la que tanto las teorías en sí mismas como los criterios metodológicos que se emplean para evaluarlas pierden toda aspiración plausible a la corrección objetiva.[94]

Racionalismo y relativismo

¿De qué modo influyen estos avances en el racionalismo? Se pone en evidencia un factor importante y perturbador. Si la noción de «realidad objetiva» se coloca en tela de juicio, si la «verdad» sólo es aplicable dentro de una cosmovisión determinada, y no existe una forma neutra de comparar cosmovisiones, entonces la concepción de filosofía que se suele hallar en los grandes pensadores racionalistas queda definitivamente socavada. De acuerdo con Platón, la tarea del filósofo consiste en revelar el mundo de las realidades eternas, las Formas que existen con independencia de los seres humanos. Según Descartes, la mente humana tiene el poder de formarse ideas «claras y distintas», que representan lo que es objetivamente real y verdadero. En estas concepcio-

nes de la filosofía resulta central el hecho de que la mente humana sea capaz de descubrir la verdadera estructura de la realidad (en palabras de Descartes, «Dios me hizo el don de una mente fiable»), ya que constituye un instrumento en el que se puede confiar.[95] No obstante, si la tesis de la inconmensurabilidad es correcta, tendremos que abandonar esta concepción de la investigación filosófica como intento de descubrir la «verdad objetiva».

Según la conclusión a la que llega Richard Rorty en su celebrada obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980), esto es precisamente lo que debemos hacer. Según Rorty, hemos de abandonar la concepción del conocimiento filosófico que compartían Platón y Descartes, entre otros, y que considera «que el universo está formado ... por cosas simples, clara y distintamente cognoscibles, y que el conocimiento de la esencia de éstas nos proporciona el vocabulario clave que nos permite conmensurar todos los razonamientos».[96] La tesis de Rorty es que hay algo erróneo en la opinión según la cual la filosofía puede elaborar un lenguaje normativo que «dibuje la estructura auténtica y última de la realidad». La «epistemología básica» tradicional, en opinión de Rorty, «está fundada en el supuesto de que son conmensurables todas las aportaciones efectuadas a un razonamiento dado, es decir, pueden ajustarse a un conjunto de reglas que nos indicarán cómo se llega a un acuerdo racional o qué es lo que sirve para solucionar los aparentes conflictos entre proposiciones».

Al rechazar esta suposición, Rorty rechaza también la visión del filósofo como una especie de «supervisor cultural que conoce el terreno común a todos».[97] En lugar de la epistemología tradicional, Rorty propone que la filosofía debe transformarse en «hermenéutica». En otras palabras, en lugar de tratar de establecer los «fundamentos de todo conocimiento», tendría que reconocer que toda comprensión ha de funcionar *dentro de* un determinado marco conceptual. El filósofo hermeneuta ofrece interpretaciones y análisis adoptando una determinada cosmovisión, pero no puede transmitir un juicio «objetivo» sobre ésta, como si se encontrase en el exterior de ella. «La aplicación de títulos honoríficos tales como "objetivo" nunca es más que la expresión de la

existencia de un acuerdo entre los que indagan, o de la esperanza de llegar a tal acuerdo.» Es preciso que renunciemos a la idea de que «nuestros criterios sobre lo que es una investigación con éxito no son sólo *nuestros* criterios, sino también los criterios *correctos*, los criterios de la naturaleza, los criterios que nos llevarán a la *verdad*».[98]

Los problemas del relativismo

Por supuesto, las estructuras que defiende Rorty, como las de Feyerabend, no se aplican sólo a aquellos filósofos que normalmente son calificados de «racionalistas». Si es correcta la tesis de la inconmensurabilidad, no existe un lenguaje de observación neutral que sea capaz de registrar «los hechos», y como consecuencia los enfoques empiristas del conocimiento también serán susceptibles de ataque. Ni la habitual noción empirista de verificación a través de los sentidos, ni la más sofisticada noción popperiana de la falsación empírica, estarán en condiciones de justificar la más mínima pretensión de objetividad última. No sólo queda amenazado el racionalismo en sentido técnico (el sentido en el cual Spinoza y Leibniz son racionalistas), sino también en el sentido más amplio de un compromiso con la racionalidad en tanto que criterio universal en cualquier discurso humano.[99] El relativista sostiene que no existen criterios válidos e independientes que determinen qué es lo que convierte en racional a una creencia. Aquello que se considera como «razón plausible» para compartir una creencia es algo que varía entre las distintas culturas, y no hay ninguna razón objetiva para preferir un determinado conjunto de criterios.

A su vez, esto nos indica que quizás el relativismo se haya excedido a sí mismo. Si las nociones de significado y de verdad sólo pueden entenderse desde dentro de determinado marco conceptual, es imposible que el relativista aduzca que sus críticas a la epistemología tradicional están *justificadas* o son *correctas* en sentido fuerte. Al parecer, nos encontramos ante dos concepciones de la investigación filosófica que

rivalizan entre sí: el enfoque tradicional, que considera que la filosofía «dibuja la estructura de la realidad», y la perspectiva relativista, que insiste en que el significado y la verdad son algo relacionado con un esquema conceptual específico. Ahora, sin embargo, so pena de contradecir su tesis relativizadora, el relativista no puede argüir que la perspectiva tradicional es objetivamente *errónea*.[100] Además, si no existen motivos racionales objetivos para adoptar una teoría en particular, esto se aplicará asimismo al propio relativismo.

¿Significa esto que el relativismo se refuta a sí mismo? Aquí cabe recordar la pretensión espectacularmente autodestructiva de un destacado freudiano británico, según el cual «todos los juicios humanos, e incluso la propia razón, no son más que herramientas del inconsciente; y aquellas convicciones aparentemente sagaces que posee una persona inteligente no son más que los efectos inevitables de las causas que yacen enterradas en los niveles inconscientes de su psique».[101] Esta afirmación, obviamente, se destruye a sí misma, porque si *todos* los juicios están determinados por fuerzas inconscientes, y esto en cierto sentido los convierte en sospechosos, a continuación hay que aplicar el mismo principio a los juicios emitidos por dicho freudiano. De igual modo, en el caso que nos ocupa ahora, si *toda* verdad está condicionada por determinada cosmovisión, y no puede lograr una «corrección» objetiva, esto debe aplicarse a aquellas «verdades» que el relativista mismo aspira a proponer. Sin embargo, ciertos relativistas están dispuestos a aceptar esta consecuencia; Rorty admite sin reticencias que no hay forma de «argumentar» el que la racionalidad objetiva tenga o no un lugar en la ciencia. «Si no existe un terreno compartido, lo único que podemos hacer es mostrar qué aspecto tiene el otro lado desde nuestro punto de vista.»[102] Esta maniobra salva al relativismo de su obvia autonegación, pero obliga al relativista a efectuar una concesión inquietante: él no puede brindar razones decisivas que abonen su postura, o una razón que un no relativista haya de considerar convincente.[103]

A pesar de esta dificultad, hay que reconocer que el relativista le plantea al racionalismo un serio desafío: demostrar que la filosofía puede remontarse por encima de las limitaciones del aparato conceptual de una cultura determi-

nada, y llegar a una verdad «absoluta». ¿No es ésta una aspiración absurdamente ambiciosa, y hasta incoherente?

En cierto sentido, este problema no es nuevo. Hemos comprobado que surgía un tipo análogo de dificultad con respecto a la creencia cartesiana en la fiabilidad de la mente como instrumento para descubrir la realidad. Mi mente es fiable, dice Descartes, porque Dios me la ha concedido; sin embargo, debo suponer por anticipado que es fiable si deseo establecer una prueba válida de la existencia de Dios.[104] No parece haber manera de evadirse de este círculo vicioso. La razón, evidentemente, no puede actuar como garante de sí misma; y si no puede ser su propia garante, no puede garantizar la objetividad de sus resultados.

LAS PERSPECTIVAS DEL RACIONALISMO

Una posible vía de huida para el racionalista consistiría en argumentar que existen ciertos principios racionales de carácter universal, que no son algo relativo a una determinada cosmovisión, sino que se presuponen en cualquier tipo de discurso. Uno de estos principios (cuyo examen los relativistas a menudo desean evitar ansiosamente) es el de no contradicción, principio según el cual una proposición dada y su negación no pueden ser verdad simultáneamente. (Se representa mediante el teorema «—(P & —P)», equivalente a «P y no P no son verdad al mismo tiempo».) Algunos relativistas extremos han indicado que la teoría lógica, al igual que cualquier otra teoría, actúa dentro de la ideología dominante dentro de una cultura determinada, y forma parte de ella. Peter Winch, por ejemplo, en su celebrada obra *The Idea of a Social Science*, declara que «los criterios de la lógica no constituyen un don directo de Dios sino que surgen del contexto propio de las formas de vida y las modalidades de vida social, y sólo son inteligibles en su interior».[105] Sin embargo, el principio de no contradicción trasciende claramente los límites de cualquier sistema cultural o científico; más aún, es el primer paso para definir lo que cabe considerar como sistema de pensamiento. Un sistema que prescinda del principio de no contradicción permitiría que se afirmase

absolutamente cualquier cosa; y esto significa que no sería un «sistema alternativo»: ni siquiera sería un sistema.

El principio de no contradicción, por lo tanto, brinda al menos un ejemplo de proposición «neutral»; nos proporciona un punto de vista intercultural referente al tipo de evaluación objetiva que puede ir más allá de las particularidades de la historia y la geografía. Más aún, es un principio que posee aplicaciones prácticas. Si es necesariamente cierto que «—(P & —P)», una proposición incoherente que adopte la forma «P & —P» será necesariamente falsa. Y de ello se sigue que un sistema científico o filosófico que contenga incoherencias, por muy aceptado que esté, obligadamente ha de contener elementos de falsedad.

También pueden existir otras clases de discurso (además de las leyes lógicas) que logren la clase de neutralidad que el relativista considera imposible. «El material que hay dentro de esta probeta se está volviendo ahora de color rojo» es sin duda el tipo de proposición cuya verdad no se halla teñida por ningún supuesto teórico, actitud ideológica o paradigma hegemónico en particular. Y esto indica la clase de estrategia que podría emplearse para defender las nociones de racionalidad y objetividad contra los ataques del relativismo. Quizás se pueda establecer un núcleo intercultural de verdades objetivas basadas en los condicionantes universales de la lógica, unido a las creencias simples y no teóricas que se basan en nuestra experiencia perceptiva corriente. (Numerosos relativistas discutirían la noción de «experiencia perceptiva corriente» o de «creencias simples no teóricas». No obstante, la línea más prometedora que puede adoptar el racionalista en este caso es concentrarse en casos paradigmáticos como «esto se vuelve rojo» o «esta aguja se mueve hacia la izquierda».[106])

Aunque el racionalista logre establecer esta «cabeza de puente» constituida por creencias lógicas sumadas a creencias perceptivas de bajo nivel, persiste el problema —de gran envergadura— consistente en mostrar cómo las limitaciones que hasta ahora se han establecido son lo bastante fuertes y precisas como para permitirnos determinar que una teoría dada es «un avance sobre» o «está más cerca de la verdad que» su predecesora. Por formidable que resulte la tarea,

empero, no hay que perder las esperanzas al respecto. Nos llevará a recordar ciertos hechos reconfortantes y prosaicos, aunque por supuesto el relativista condene dicho recordatorio como algo que supone precisamente aquello que intenta demostrar. En realidad *existe* un mundo objetivo «ahí fuera»; los cuerpos que llamamos Sol y planetas realmente giran, con total independencia de cualquier cosa que nosotros pensemos o creamos, y continuarán haciéndolo durante mucho tiempo después que nosotros hayamos desaparecido; y en realidad, acerca de ellos hoy sabemos más —mucho más— que hace 500 años.

Y, en definitiva, ¿qué hay de monstruoso en la idea de que el filósofo o el científico puedan construir un sistema que refleje de algún modo la realidad? ¿Acaso no formamos parte del universo? ¿Dónde está lo extraño, por lo tanto, en la idea de que nuestras mentes sean instrumentos adecuadamente estructurados para comprender dicho universo? Por supuesto, es errónea la noción de que podamos alcanzar una especie de verdad «absoluta»: somos seres finitos y la realidad, si bien no es infinita, es sin duda indefinidamente mayor que todo lo que nuestras mentes finitas puedan captar. Y aunque no podamos construir un espejo que refleje a la perfección la vasta y compleja estructura de la realidad, al menos nos hallamos en condiciones de discernir una parte de su estructura, aunque sea a través de un cristal obligadamente obscuro y distorsionado. La perfecta adecuación que postulaban las «ideas claras y distintas» de Descartes quizás resulte excesivamente optimista. Sin embargo, no hay razón para abandonar la noción de realidad objetiva, o para renunciar a la lucha que intenta aclarar paulatinamente nuestra perspectiva al respecto, haciéndola cada vez más abarcadora y más precisa.

NOTAS

1. Michael Rosen, «Hegel» en Wintle [97].
2. *My Philosophical Development* [101] p. 62.
3. El principal hegeliano estadounidense de dicho período fue Josiah Royce (1855-1916), filósofo que trabajó en Harvard.

4. Ver MacIntyre, *Hegel: A Collection of Critical Essays* [96], p. 7.

5. «No os volváis hegelianos ni os perdáis entre perfumados sueños. El mundo jamás irá bien si no hay por lo menos unas cuantas personas que se limiten a creer en lo que ha sido demostrado y que conserven clara la distinción entre lo que conocemos realmente y lo que no conocemos» (Logan Pearsall Smith, citado en Russell [5] Vol. I, p. 94.

6. [94] p. 538.

7. J.N. Findlay, «The Contemporary Relevance of Hegel» en MacIntyre [96] p. 16.

8. Ver Cap. II, p. 29.

9. Ver Cap. IV, pp. 93-95.

10. *Phänomenologie des Geistes* [89] sección 110 (citado en MacIntyre [96] p. 166). Mediante la expresión «*bloss Gemeinte*» (literalmente, «meramente significado») Hegel indica que podemos pensar que «significamos algo» cuando señalamos un dato de los sentidos, pero no existe nada que pueda expresarse con coherencia mediante el lenguaje.

11. Charles Taylor, «The Opening Arguments of the Phenomenology» en MacIntyre [96] pp. 174-175. En este punto mi exégesis de Hegel debe mucho a la lúcida reconstrucción efectuada por Taylor con respecto al razonamiento hegeliano, que a menudo resulta tortuoso y obscuro.

12. Ver Cap. III, pp. 60-61.

13. Ver Cap. IV, pp. 105-107.

14. Ver Cap. I, pp. 20-21.

15. *Conversation with Burman* [35], pp. 12, 68. Ver las opiniones de Hegel sobre el lugar de los principios «tradicionales» de la lógica en los añadidos a la *Encyclopaedia*, Sección 80 [88] [90].

16. *Language, Truth and Logic* [107] p. 36. Con respecto a Bradley ver p. 114.

17. Ayer [107], p. 73 (vers. cast. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1971; vers. catal. Ed. 62, Barcelona, 1983).

18. *The Problems of Philosophy* (1912) [99], pp. 12, 51.

19. Según Russell, «siempre que sea posible, las construcciones lógicas tienen que ser substituidas por entidades inferidas». Russell dijo que esto era la «máxima suprema del filosofar científico». *Mysticism and Logic* [100] p. 155.

20. «The Relation of Sense-Data to Physics» (1914), reimpreso en [101] p. 105. Hay que advertir que Russell más tarde abandonó su teoría de los datos de los sentidos. Ver [101] Cap. IX; también Pears [102] Cap. III.

21. *Tractatus* [104] Prop. 5.

22. *Ibid.*, 4.001.

23. *Ibid.*, 6.41.

24. *Ibid.*, 6.1.

25. *Ibid.*, 6.53 (vers. cast. Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 203; vers. catal. Ed. Laia, Barcelona, 1981).

26. Ayer [107] pp. 34-35.

27. Ver Cap. II, pp. 32-34, Cap. III, pp. 55ss.

28. *Tractatus*, 4.461.

29. Ayer [107] pp. 87, 92 (véase nota 17).

30. De «*Die Wende der Philosophie*», trad. en *Logical Positivism* [108] p. 59.

31. Algunos positivistas señalaron que el principio era una «explicación» de todo lo que podía significarse de manera plausible mediante el término «significativo». Ver G. Hempel, «The Empiricist Criterion of Meaning» en [108].

32. Cf. Ayer, *Language, Truth and Logic* [107], Introducción a la segunda edición.

33. Kant define la proposición analítica en una forma ligeramente distinta, refiriéndose a que el predicado se halla «contenido» dentro del sujeto. Ver p. 103.

34. «Two dogmas of empiricism» (1951); reimpr. en [110] (vers. cast. Ed. Ariel, Barcelona, 1962, p. 70).

35. *Ibid.*, p. 42.

36. *Ibid.* (Idem, p. 77).

37. *Ibid.*, p. 44. Ver en [111] y [112] las obras posteriores de Quine, donde fueron sometidas a una revisión substancial algunas de las afirmaciones formuladas en «Two dogmas».

38. *First Enquiry* [73] Sección IV, parte (1). Ver Cap. IV, p. 105.

39. [114] p. 138 (ligeramente modificado).

40. Ver Cap. II, pp. 45-48.

41. [114] p. 138 (cursiva en el original).

42. *Ibid.*, p. 136.

43. *Ibid.*, p. 125.

44. Ver una enumeración de algunos problemas en Platts [115] Cap. VI, Schwartz [116] y Putnam [117].

45. [114] p. 138 (ligeramente modificado; cursiva en el original).

46. Hook [122] p. 10.

47. Ver Cap. IV, pp. 90-96.

48. *Verbal Behaviour* [121], de Skinner, sirve de tema a una corrosiva revisión efectuada por Chomsky en *Language*, Vol. 35 (1959).

49. «Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas» (1967) reimpr. en [120] p. 123.

50. *Ibid.*, p. 124.

51. Cf. *Language and Mind* [118] p. 25 (vers. cast. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971).

52. [120] p. 129.

53. Ver Cap. II, p. 42.

54. *Fifth Objections and Replies* (1641); [31] VII, 382; [33] II, 227.

55. Sobre Leibniz ver más arriba, Cap. IV, p. 76. Chomsky cita a Leibniz en [120] p. 130.

56. Carta a Newcastle, 23 de noviembre de 1646, en *Descartes' Philosophical Letters* [34] p. 207.

57. «Knowledge of Language» (1969), [119].

58. [118] p. 22.

59. Ver en Lyons [124] una breve enumeración de parte de la investigación empírica; ver en Hook [122] y Hacking [123], p. 57ss, un debate filosófico más amplio. Con respecto al tema del carácter «exclusivo de la

especie» del lenguaje, es preciso advertir que las recientes investigaciones han señalado que al menos los chimpancés pueden adquirir cierto grado de competencia lingüística.

60. *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1706) reimpr. en Raphael [126] par. 235.

61. *Ibid.*, par. 233.

62. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740) [72], Libro III, Parte I, sección 1.

63. *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) [127] Apéndice 1.

64. *Treatise* [72], Libro II, Parte 3, sección 2.

65. Ver Ayer [107] Cap. 6; *Ethics and Language* [129], de Charles Stevenson, y Urmson [130].

66. P. 6 de la segunda edición; traducido en Paton [128], p. 55.

67. *Ibid.*, p. 55.

68. *Ibid.*, p. 84.

69. *Ibid.*, p. 85.

70. Sin embargo, Kant sostiene que el egoísta racional debe admitir que quizás necesite algún día la ayuda de los demás, de modo que no puede racionalmente desear que el egoismo se convierta en ley universal [128] p. 86. Ver una exposición más amplia de los ejemplos de Kant en Walker [85] Cap. XI.

71. Las opiniones de R.M. Hare sobre la universalización aparecen en [131] y [132]. Sobre «fanatismo» ver [131] Cap. IX y [132] Cap. X.

72. *Ethics* [133] p. 30. Ver una perspectiva diferente en *Moral Scepticism and Moral Knowledge* [134], de Bambrough.

73. *Nicomachean Ethics* [24] Libro I, Cap. VII.

74. G.E. Moore, en *Principia Ethica* [135], fue el primero que utilizó este término; sin embargo, existen ciertas complicaciones en la exposición de Moore, de las cuales está exento el tratamiento del tema que hace Hume (y que antes se comentó).

75. *Treatise* [72] Libro III, Parte 1, sección 1.

76. Cf. J. Searle, «How to derive "ought" from "is"», *Phil. Review* (1964).
En Hudson [136] se reimprimen el artículo de Searle y ciertas críticas formuladas con respecto a él.

77. Estos desarrollos se examinarán con más detalle en la sección F.

78. Midgley, *Beast and Man* [137] p. 178.

79. Según la argumentación de Thomas Kuhn; ver p. 169ss.

80. Cf. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* [151] 364.

81. Midgley [137] pp. 182-183.

82. Cf. *L'Être et le Néant* (1943) [139], Parte I, Cap. II y Parte IV, Cap. I.

83. Acerca de si esta necesidad es «real» o sólo «verbal», ver sección C, pp. 139-142.

84. Este aspecto está desarrollado con más amplitud en mi «Neonaturalism and its pitfalls» [138].

85. Sobre esta perspectiva (un poco tosca) de las ciencias naturales, ver sección F, pp. 171-177.

86. Ver pp. 131ss.

87. Popper [143], p. 32.
88. Popper [143] p. 79.
89. [143] p. 30.
90. Ver Cap. I, pp. 26ss; Cap. II, pp. 43-48; Cap. III, pp. 62-65; Cap. IV, pp. 104-107.
91. Kuhn [145] p. 77. Cf. Feyerabend [146].
92. Kuhn [145] p. 117.
93. *Ibid.*, p. 148.
94. Cita de Paul Feyerabend, «How to defend society against science», *Radical Philosophy* Vol. 2 (1975), reimpr. en Hacking [147]. Feyerabend prefiere calificarse a sí mismo de «realista» (aunque escéptico) y no de relativista, pero muchos comentadores dudan acerca de la existencia de alguna versión plausible de realismo que pueda coincidir con el pensamiento de Feyerabend. Ver Papineau [150]. Con respecto a los escritos posteriores de Kuhn, ver [148].
95. *Conversation with Burman* [35] p. 5.
96. Rorty [151], p. 357.
97. *Ibid.*, pp. 300-316, 317.
98. *Ibid.*, pp. 355, 299.
99. Ver Cap. I, pp. 18-23.
100. Sin embargo, el relativista podría argumentar que el programa tradicional es incoherente o inviable, desde los propios criterios que éste mismo establece con respecto al éxito. Ver Hollis & Lukes [156].
101. Berg, *Deep Analysis* [152] p. 190, citado por Flew [153].
102. Rorty [151], pp. 364-365.
103. Ver en Hesse [154] y Hollis & Lukes [156] más elementos sobre el argumento de la autorrefutación.
104. Ver Cap. III, pp. 59-61.
105. [155] p. 100.
106. Ver una exposición más amplia sobre los complejos problemas aquí involucrados en Hollis & Lukes [156] y Newton-Smith [157].

BIBLIOGRAFÍA

Nota: Las citas correspondientes a las traducciones inglesas de las obras filosóficas escritas originalmente en griego, latín, francés o alemán aparecen aquí para comodidad del lector, pero al citar pasajes dentro del texto a veces he realizado modificaciones o he substituido la traducción por mi propia versión.

CAPÍTULO I

Exposiciones concisas sobre algunos de los conceptos («*a priori*», «empírico», etc.) empleados en este capítulo pueden hallarse en:

[1] Flew, A. (ed.), *A Dictionary of Philosophy* (Londres: Pan Books, 1979).

Una obra de consulta mucho más detallada y extensa es:

[2] Edwards, P. (ed.), *Encyclopaedia of Philosophy* (Nueva York: Macmillan, 1967).

Sobre las teorías de Nietzsche ver:

[3] Nietzsche, F., *Die Götterdämmerung* (*El crepúsculo de los dioses*), 1889, traducido en Kaufmann, W., *The Portable Nietzsche* (Nueva York: Viking, 1954).

Ver una perspectiva más favorable a la glorificación nietzscheana de Dionisos en:

[4] Kaufmann, W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press, 1950), Cap. IV.

La cita de Russell procede de:

[5] Russell, B., *The Autobiography of Bertrand Russell* (Londres: Allen & Unwin, 1968), Vol. II, p. 22.

Cogitata et Visa, de Bacon, aparece en:

[6] Spedding, J. & Ellis, R.E. (eds.), *The Works of Francis Bacon* (Londres: Longmans, 1887), Vol. III.

Puede encontrarse un conciso resumen de las ideas de Francis Bacon en:

[7] Quinton, A., *Bacon* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

La exposición de Wittgenstein sobre «el solapamiento y el entrecruzamiento» aparece en:

[8] Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations* (*Philosophische Untersuchungen*) 1953, trad. Anscombe, G.E.M. (Nueva York: Macmillan, 1958), Parte I, secciones 60ss.

Ver también la noción de «textura abierta» en:

[9] Waismann, F., *Philosophical Papers*, ed. McGuinness, B. (Dordrecht: Reidel, 1977).

CAPÍTULO II

Nota: Las obras de Platón y Aristóteles se citan mediante las referencias marginales estándar, presentes en todas las ediciones.

Platón

Existen muchas buenas traducciones inglesas de Platón, y entre ellas:

[10] Cornford, F.M., *Plato's Theory of Knowledge* (Londres: Routledge, 1960), donde se encuentra el *Teeteto*.

[11] Lee, H.P.D., *Plato's Republic* (Harmondsworth: Penguin, 1955).

Otra traducción de la *República*, efectuada por F.M. Cornford, fue editada por Oxford University Press (1941).

[12] Vlastos, G., *Plato: Protágoras* (Nueva York: Bobbs Merrill, 1956).

[13] Sesonske, A. & Fleming, N., *Plato's Meno* (Belmont: Wadsworth, 1965).

[14] Taylor, A.E., *Plato: The Laws* (Londres: Dent, 1960).

[15] Tredennick, H. (trad.), *Plato, The Last Days of Socrates* (Harmondsworth: Penguin, rev. 1969). Este volumen contiene el *Eutifrón*, la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*.

Una excelente introducción a la *República* puede verse en:

[16] Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: OUP,1980).

Ver también:

[17] Cross, R.C. & Woozley, A.D., *Plato's Republic* (Londres: Macmillan, 1966).

Útiles lecturas adicionales acerca de los temas expuestos en este capítulo pueden encontrarse en:

[18] Crombie, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II: Knowledge and Reality* (Londres: Routledge, 1963).

[19] Gosling, J., *Plato* (Londres: Routledge, 1973).

[20] Bambrough, R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (Londres: Routledge, 1965).

[21] Allen, R.E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* (Londres: Routledge, 1965).

Aristóteles

La versión inglesa estándar de las obras de Aristóteles es:

[22] Smith, J.A. & Ross, W.D. (eds.), *The Works of Aristotle* (Oxford: OUP, 1910, rev. 1952).

Pueden encontrarse versiones inglesas fieles al griego en:

[23] Ackrill, J. (ed.), *The Clarendon Aristotle* (Oxford: OUP, 1961-1973).

Forman parte de esta serie:

[23a] Hamlyn, D.W. (trad.), *De Anima* de Aristóteles (Oxford: OUP, 1968) y

[23b] Barnes, J. (trad.), *Aristotle's Posterior Analytics* (Oxford: OUP, 1975).

La *Etica a Nicómaco* ha sido traducida en:

[24] Thompson, J.A.K., *The Ethics of Aristotle*, ed. rev. por Barnes, J. (Harmondsworth: Penguin, 1976).

Ver una excelente introducción general a Aristóteles en:

[25] Ackrill, J., *Aristotle the Philosopher* (Oxford: OUP, 1981).

Ver también:

[26] Allan, D.J., *The Philosophy of Aristotle* (Oxford: OUP, 1952).

O la obra más antigua pero que sigue siendo de utilidad:

[27] Ross, D., *Aristotle* (Londres: Methuen, rev. 1949).

Hay un valioso conjunto de artículos sobre la filosofía de la ciencia de Aristóteles en:

[28] Barnes, J., Schofield, M. & Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle: Vol. 1: Science* (Londres: Duckworth, 1975). Los demás volúmenes versan sobre ética y política (II), metafísica (III), y psicología y estética (IV).

Con respecto a la teoría aristótelica del conocimiento científico, ver:

[29] Berti, E. (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics* (Padua: Antenore, 1981).

Un excelente conjunto reciente de artículos sobre las teorías éticas de Aristóteles aparece en:

[30] Rorty, A.O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (Los Angeles: University of California Press, 1980).

CAPÍTULO III

Descartes

La versión estándar de las obras de Descartes es:

[31] Adam, C. & Tannerty, P. (eds.), *Oeuvres de Descartes* (París: Cerf, 1897-1913; reimpr. París: Vrin, 1957-1976), doce vols. (Abreviada «AT»). Las citas se refieren al volumen y al número de página (p. ej. «VI, 25»).

Una edición en tres volúmenes, útil y de calidad, es:

[32] Alquié, F. (ed.), *Descartes, Oeuvres Philosophiques* (París: Garnier, 1967).

La traducción inglesa estándar (que no es del todo satisfactoria, y que pronto se verá reemplazada) es la obra en dos volúmenes:

[33] Haldane, E.S. & Ross, G.T.R., *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911). (Abreviada «HR»). Las citas se refieren al volumen y al número de página (p. ej. «II, 205»). En HR no se incluyen:

[34] *Descartes' Philosophical Letters*, trad. Kenny, A. (Oxford: OUP, 1970).

[35] *Descartes' Conversation with Burman*, trad. Cottingham, J. (Oxford: OUP, 1976).

Ver una excelente introducción general a la filosofía de Descartes en:

[36] Kenny, A., *Descartes, A Study of his Philosophy* (Nueva York: Random House, 1968).

Pueden encontrarse muchas perspectivas de gran interés en:

[37] Williams, B., *Descartes, The Project of Pure Inquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

La mejor exposición sobre la metafísica de Descartes en las *Meditaciones* es:

[38] Wilson, M., *Descartes* (Londres: Routledge, 1980).

Ver una cuidada y sensata exposición de la noción cartesiana de investigación científica en:

[39] Clarke, D.M., *Descartes' Philosophy of Science* (Manchester: Manchester University Press, 1982).

Existen diversos conjuntos de ensayos críticos sobre la filosofía cartesiana:

[40] Doney, W. (ed.), *Descartes* (Londres: Macmillan, 1968).

[41] Butler, R.J. (ed.), *Cartesian Studies* (Oxford: Blackwell, 1972) y

[42] Hooker, M. (ed.), *Descartes, Critical and Interpretative Essays* (Baltimore: Johns Hopkins, 1978).

Spinoza

La edición estándar es:

[43] Gebhardt, C. (ed.), *Spinoza, Opera* (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925), cuatro vols.

La edición en inglés más manejable de Spinoza es:

[44] Elwes, R.H.M., *The Chief Works of Benedict de Spinoza* (Nueva York: Dover, 1955), dos vols.

Una posible alternativa es:

[45] Boyle, A., *Spinoza's Ethics and De Intellectus Emendatione* (Londres: Dent, 1910). [162]

Ver una introducción general a Spinoza, muy clara e informativa, en:

[46] Parkinson, G.H.R., *Spinoza* (Milton Keynes: Open University Press, 1983).

Ver también:

[47] Hampshire, S., *Spinoza* (Harmondsworth: Penguin, 1951).

Un útil conjunto de ensayos críticos puede encontrarse en:

[48] Kashap, S.P. (ed.), *Studies in Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1972).

Como lectura adicional:

[49] Parkinson, G.H.R., *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford: OUP, 1954).

[50] Wolfson, H.A., *The Philosophy of Spinoza* (1934; reimpr. Nueva York: Schocken, 1969).

Sobre la conciencia y su relación con la fisiología, ver:

[51] Nagel, T., *Mortal Questions* (Cambridge: CUP, 1980), Cap. 13 («What is like to be a bat?»).

Para una introducción general a las concepciones filosóficas del siglo XVII, ver:

[52] Von Leyden, W., *Seventeenth-Century Metaphysics* (Londres: Duckworth, 1968).

Leibniz

La edición estándar es:

[53] Gerhardt, C.I. (ed.), *Die Philosophische Schriften von G.W. Leibniz* (Berlín: Weidman, 1875-90).

La edición completa, que aún no se ha terminado, es:

[54] *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, editada por la Deutsche Akademie der Wissenschaften (Darmstadt & Berlin, 1923-).

La versión inglesa más manejable es:

[55] Parkinson, G.H.R. (ed.), *Leibniz: Philosophical Writings* (Londres: Dent, rev. 1973).

Ver también:

[56] Lucas, P. & Grint, L., *Leibniz, Discourse on Metaphysics* (Manchester: MUP, 1952).

[57] Schrecker, P. & A.M., *Leibniz Monadology and Other Philosophical Essays* (Nueva York: Bobbs Merrill, 1965).

[58] Huggard, E.M., *Leibniz' Theodicy* (Londres: Routledge, 1952).

[59] Matson, H.T. (trad.), *The Leibniz-Arnauld Correspondence* (Manchester: MUP, 1967).

Ver una breve introducción que abarca numerosos aspectos de la filosofía de Leibniz en:

[60] Rescher, N., *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967).

Ver también:

[61] Van-Pearsen, C.A., *Leibniz* (Londres: Faber, 1969)
y

[62] Broad, C.D., *Leibniz, An Introduction* (Cambridge: CUP, rev. 1975).

Una exposición más profunda de la metafísica leibniciana aparece en:

[63] Parkinson, G.H.R., *Logic and Reality in Leibniz' Metaphyisics* (Oxford: OUP, 1965).

Las opiniones de Bertrand Russell sobre Leibniz aparecieron en:

[64] Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge: CUP, 1900; 2 ed., Londres: Allen & Unwin, 1937).

Ver un valioso grupo de ensayos críticos en:

[65] Frankfurt, H.G. (ed.), *Leibniz* (Nueva York: Doubleday, 1972).

Ver las opiniones de Leibniz sobre el libre albedrío y el determinismo en:

[66] Parkinson, G.H.R., *Leibniz on Human Freedom* (Wiesbaden: Steiner, 1970).

CAPÍTULO IV

Locke

[67] Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding* (1690); ed. Nidditch, P.M. (Oxford: Clarendon, 1975).

Existen diversas ediciones abreviadas, algunas de ellas en rústica (p. ej. la edición Fontana editada por Woozley, A.D., Londres: Collins, 1964). La numeración de Libros, Capítulos y secciones es común a todas las ediciones.

Ver una valoración crítica de Locke en:

[68] Mabbott, J.D., *John Locke* (Londres: Macmillan, 1973).

[69] Yolton, J.W., *John Locke and the Way of Ideas* (Oxford: Clarendon, 1968).

[70] Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume* (Oxford: OUP, 1971).

La crítica efectuada por Leibniz con respecto a Locke fue publicada por primera vez con carácter póstumo en 1785 con el título de:

[71] Leibniz, G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, traducido en [55], más arriba.

Hume

[72] Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-40).

La edición estándar es de Selby-Bigge, L.A. (Oxford: OUP, 3 ed. rev. Oxford: OUP, 1975). Las citas por libro, parte y sección son comunes a todas las ediciones.

[73] Hume, David, *Enquiry concerning Human Understanding* (la «Primera Investigación»), 1748, ed. Selby-Bigge, L.A. (3 ed. Oxford: OUP, 1975). Las citas por números de sección y partes de sección son comunes a todas las ediciones.

Ver distintas valoraciones críticas de Hume en:

[74] Macnabb, D., *David Hume* (Oxford: Blackwell, 2 ed., 1966),

[75] Flew, A., *Hume's Philosophy of Belief* (Londres: Routledge, 1961),

[76] Kemp Smith, N., *The Philosophy of David Hume* (Londres, 1941).

Ver también Bennett [70].
Hay un útil conjunto de ensayos introductorios en:

[77] Pears, D.F. (ed.), *David Hume, A Symposium* (Londres: Macmillan, 1966).

Un conjunto de nivel más avanzado es:

[78] Chappell, V.C. (ed.), *Hume* (Londres: Macmillan, 1968).

Ver una defensa de la noción de causación propuesta por Hume en:

[79] Mackie, J., *The Cement of the Universe* (Oxford: OUP, 1980) y una perspectiva muy crítica en:

[80] Harré, R. & Madden, E.H., *Causal Powers* (Oxford: Blackwell,1975).

Kant

La edición estándar de las obras de Kant es:

[81] *Kant's Gesammelte Schriften* (Berlín: Reimer de Gruyter, 1902-).

La versión inglesa estándar de la *Kritik der reinen Vernunft* (1781; 2 ed. 1787) es:

[82] Kemp Smith, N., *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (Londres: Macmillan, 1929). El sistema de citas marginales a la primera edición (A) y a la segunda edición (B) se utiliza en todas las ediciones y traducciones de la *Crítica*.

Los *Prolegómenos* (1783) de Kant han sido traducidos en:

[83] Lucas, P.G., *Kant's Prolegomena to Every Future Metaphysics* (Manchester: MUP, 1953).

Ver un adecuado resumen de la argumentación kantiana en:

[84] Scruton, R., *Kant* (Oxford: OUP, 1982).

Más detalles sobre el análisis y el criticismo pueden encontrarse en:

[85] Walker, R.C.S., *Kant* (Londres: Routledge, 1978) y

[86] Bennett, J.F., *Kant's Analytic* (Cambridge: CUP, 1966).

CAPITULO V

Hegel

Las ediciones estándar son:

[87] *Sämtliche Werke*, eds. Lasson, G. & Hoffmeister, J. (Leipzig: Meiner, 1928-) y

[88] *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, H. (Stuttgart: Jubiläumausgabe, 1972-).

La *Phänomenologie des Geistes* ha sido traducida en:

[89] Miller, A.V., *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford: OUP, 1977). [166]

Ha sido publicada la versión inglesa de diversas partes de la *Encyclopäedie*:

[90] Wallace, W. (trad.), *The Logic of Hegel* (Oxford: OUP, 1892).

[91] Miller, A.V. (trad.), *Hegel's Philosophy of Nature* (Oxford: OUP, 1970).

[92] Wallace, W. (trad.), *Hegel's Philosophy of Mind* (Oxford: OUP, 1894).

Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse y *Grundlinien der Philosophie des Rechts* aparecen en:

[93] Knox, T.M., *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: OUP, 1952).

Una valiosa exposición del pensamiento de Hegel es:

[94] Taylor, C., *Hegel* (Cambridge: CUP, 1975).

Ver también:

[95] Norman, R., *Hegel's Phenomenology* (Londres: Sussex University Press, 1976).

Un conjunto excelente de obras críticas aparece en:

[96] MacIntyre, A. (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Nueva York: Doubleday, 1972).

Una útil obra de consulta sobre la filosofía del siglo XIX es:

[97] Wintle, J. (ed.), *Makers of Nineteenth Century Culture* (Londres: Routledge, 1982), y sobre el siglo XX:

[98] Wintle, J. (ed.), *Makers of Modern Culture* (Londres: Routledge, 1981).

Russell y Wittgenstein

[99] Russell, B., *The Problems of Philosophy* (1912; reimpr. Oxford: OUP, 1967). También son de interés:

[100] Russell, B., *Mysticism and Logic* (Londres: Longmans, 1917) y

[101] Russell, B., *My Philosophical Development* (Londres: Allen & Unwin, 1959).

Una útil exégesis de las opiniones de Russell puede hallarse en:

[102] Pears, D.F., *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy* (Londres: Fontana, 1967) y en:

[103] Sainsbury, R.M., *Russell* (Londres: Routledge, 1979).

El *Tractatus* de Wittgenstein (*Logisch-Philosophische Abhandlung*), 1921, ha sido publicado con el título de:

[104] Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Pears, D.F. & McGuinness, B.F. (Londres: Routledge, 1961). Cada proposición del *Tractatus* fue numerada por Wittgenstein de acuerdo con un código decimal.

Ver también:

[105] Copi, F.M. & Beard, R.N., *Essays on Wittgenstein's Tractatus*.

(Londres: Routledge, 1961) y una atractiva introducción general a Wittgenstein en:

[106] Kenny, A., *Wittgenstein* (Harmondsworth: Penguin, 1975).

Positivismo lógico

[107] Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic* (Londres: Gollancz, 1936; 2 ed. 1946).

Un excelente conjunto de fuentes está constituido por:

[108] Ayer, A.J. (ed.), *Logical Positivism* (Nueva York: Free Press, 1959).

Puede encontrarse material adicional en:

[109] Hanfling, O. (ed.), *Essential Readings in Logical Positivism* (Oxford: Blackwell, 1981).

Quine y Kripke

«Two dogmas of empiricism» (1951), de Quine, aparece en:

[110] Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951; ed. rev. Nueva York: Harper & Row, 1963).

En la obra posterior de Quine (donde se modifican determinadas opiniones manifestadas en «Two dogmas») se incluyen:

[111] Quine, W.V.O., *Word and Object* (Cambridge: MIT Press, 1960) y

[112] Quine, W.V.O., *The Ways of Paradox* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2 ed., 1976).

Ver una crítica a la postura de Quine en:

[113] Davidson, D. & Hintikka, J. (eds.), *Words and Objections: Essays on the Work of W.V.O. Quine* (Dordrecht: Reidel, 1969).

Las celebradas conferencias de Kripke fueron publicadas con el título de:

[114] Kripke, S., *Naming and Necessity* (1972; ed. rev. Oxford: Blackwell, 1980).

Véase un debate acerca de la teoría del significado de Kripke en:

[115] Platts, M., *Ways of Meaning* (Londres: Routledge, 1979) y un conjunto de ensayos críticos en:

[116] Schwartz, S.P. (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds* (Ithaca: Cornell University Press, 1976).

Ver también:

[117] Putnam, H., *Mind, Language and Reality* (Cambridge: CUP, 1975).

Chomsky

El texto más accesible es:

[118] Chomsky, N., *Language and Mind* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1968).

Ver también:

[119] Chomsky, N., «Knowledge of Language», *Times Lit. Sup.*, 15 de mayo de 1969.

Con respecto al innatismo de Chomsky ver:

[120] Chomsky, N., «Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas», reimpr. en Stitch, S.P. (ed.), *Innate Ideas* (Berkeley: University of California Press, 1975).

Con respecto al enfoque empirista contra el cual reaccionaba Chomsky, ver:

[121] Skinner, B.F., *Verbal Behaviour* (Nueva York: Appleton, 1957).

Un útil conjunto de ensayos críticos sobre el trabajo de Chomsky aparece en:

[122] Hook, S. (ed.), *Language and Philosophy* (Nueva York: NYUP, 1969).

Ver en especial Nagel, T. «Linguistics and Epistemology», que desarrolla el paralelismo entre la lingüística y la función digestiva.

Ver también:

[123] Hacking, I., *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge: CUP, 1975), pp. 57ss.

Y una breve introducción general a Chomsky en:

[124] Lyons, J., *Chomsky* (Londres: Collins/Fontana, 1970).

Racionalismo y ética

Sobre el trasfondo del siglo XVIII, ver las siguientes obras:

[125] Clarke, Samuel, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1706), reimpr. en

[126] Raphael, D.D. (ed.), *British Moralists* (Oxford: Clarendon, 1969).

[127] Hume, David, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), editado en Selby-Bigge, L.A., *David Hume, Enquiries* (3 ed., Oxford: OUP, 1974).

[128] Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. en Paton, H.J., *The Moral Law* (Londres: Hutchinson, 1948).

Ver en Walker [85], anteriormente, una discusión más detenida sobre los ejemplos de Kant.

Con respecto a la teoría de las emociones, ver:

[129] Stevenson, C., *Ethics and Language* (New Haven: Yale Univ. Press, 1944) y

[130] Urmson, J., *The Emotive Theory of Ethics* (Londres: Hutchinson, 1968).

Las opiniones de R.M. Hare sobre la universalización aparecen en:

[131] Hare, R.M., *Freedom and Reason* (Oxford: OUP, 1962) y

[132] Hare, R.M., *Moral Thinking* (Oxford: OUP, 1981). La postura subjetivista se expone de modo atractivo en:

[133] Mackie, J.L., *Ethics* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

Ver un enfoque diferente en:

[134] Bambrough, R., *Moral Scepticism and Moral Knowledge* (Londres: Routledge, 1979).

El término «falacia naturalista» apareció por primera vez en:

[135] Moore, G.E., *Principia Ethica* (Cambridge: CUP, 1903).

Con respecto al artículo «How to derive "ought" from "is"» (1964), de Searle, y ciertas críticas sobre él, ver:

[136] Hudson, W. (ed.), *The Is/Ought Question* (Londres: Macmillan, 1979).

Una postura «neonaturalista» se expone en:

[137] Midgley, M., *Beast and Man* (Sussex: Harvester, 1978) y se formula la crítica correspondiente en:

[138] Cottingham, J., «Neonaturalism and its pitfalls», en *Philosophy* (1983).

Las opiniones de Sartre aparecen en:

[139] Sartre, J.-P., *L'Ëtre et le Néant* (1943), trad. Barnes, H. (Londres: Methuen, 1957).

Una mayor profundización en la filosofía de Sartre puede hallarse en:

[140] Murdoch, I., *Sartre* (Londres: Bowes: 1953).

[141] Warnock, M., *The Philosophy of Sartre* (Londres: Hutchinson, 1965) y

[142] Manser, A., *Sartre* (Londres: Athlone, 1966).

Racionalismo y método científico

[143] Popper, K., *Logik der Forschung* (1934), ed. inglesa *The Logic of Scientific Discovery* (Londres: Hutchinson, 1959; reimpr. 1968).

Ver también la excelente introducción que hace el mismo Popper a sus ideas:

[144] Popper, K., *Autobiography of Karl Popper* (Illinois: Open Court, 1974); ed. rev. titulada *The Unended Quest* (Londres: Fontana, 1976).

Las dos fuentes más importantes de la reciente «revolución» en filosofía de la ciencia son:

[145] Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1962; 2 ed. 1970) y

[146] Feyerabend, P., «Explanation, Reduction and Empiricism», en Feigl, H. & Maxwell, G. (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962).

Otras fuentes, junto con una útil introducción, aparecen en:

[147] Hacking, I. (ed.), *Scientific Revolutions* (Oxford: OUP, 1981).

Entre las obras posteriores de Kuhn se encuentran:

[148] Kuhn, T., *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago: Chicago UP, 1977).

[149] Lakatos, I. & Musgrave, A., *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: CUP, 1970).

Ver también:

[150] Papineau, D., «Thinking up reality», *Times Lit. Sup.*, 29 de octubre de 1982.

Con respecto al enfoque «hermenéutico» de la filosofía, ver:

[151] Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Blackwell, 1980). La cita del argumento de la autorrefutación procede de:

[152] Berg, C., *Deep Analysis* (Londres: Allen & Unwin, 1946) y se comenta en:

[153] Flew, A., «A Strong Programme for the Sociology of Belief», *Inquiry*, Vol. 25.

Si se desea ampliar la información sobre la autorrefutación y los demás temas tratados en esta sección, ver:

[154] Hesse, M., *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Brighton: Harvester, 1980).

La «base social» de la lógica se comenta en:

[155] Winch, P., *The Idea of a Social Science* (Londres: Routledge, 1958).

Ver otra exposición sobre las aspiraciones del relativismo en:

[156] Hollis, M. & Lukes, S., *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell, 1982) y

[157] Newton-Smith, W.H., *The Rationality of Science* (Londres: Routledge, 1981).

ÍNDICE

Ya no es tan razonable ser racional 9
Prólogo 15

I. Términos y métodos 17
Notas 28
II. Los fundamentos clásicos 29
Notas 51
III. La edad de oro del racionalismo 53
Notas 87
IV. La contrarrevolución empirista y la síntesis kantiana 90
Notas 110
V. El racionalismo en el siglo XX 112
Notas 177

Bibliografía 183

Este libro expone en qué consiste el racionalismo filosófico, el cual —junto con el empirismo— es uno de los dos grandes pilares del pensamiento occidental. Comienza por rastrear los orígenes del racionalismo en las obras de Platón, y a continuación analiza la obra de los grandes racionalistas del siglo XVII: Descartes, Spinoza y Leibniz, contrasta sus ideas con el empirismo radical de Locke y Hume, y descubre su influjo en la obra de Kant y Hegel. No obstante, la parte principal del libro está dedicada al siglo XX. Examina los ataques del positivismo lógico al racionalismo, el surgimiento de las ideas neorracionalistas (por ejemplo en la lingüística de Chomsky), y la función de la razón dentro de la teoría ética moderna. Finalmente, estudia el debate contemporáneo entre los racionalistas y los relativistas en el seno de la filosofía de la ciencia. La esclarecedora introducción de John Cottingham a las concepciones racionalistas representa una exposición general muy necesaria acerca de una de las corrientes más antiguas y más importantes de nuestra cultura filosófica.

John Cottingham estudió en la Merchant Taylors' School y en el St. John's College, Oxford, donde obtuvo las máximas calificaciones en historia de la filosofía moderna y de los grandes filósofos; a continuación se doctoró en filosofía en Oxford. Es autor de *Descartes' Conversation with Burman* (1976) y co-traductor de una nueva edición de los *Philosophical Writings* de Descartes (1984). El doctor Cottingham ha enseñado en la Universidad de Washington, Seattle, y en el Exeter College, de Oxford; en la actualidad es profesor de filosofía en la Universidad de Reading.

Ariel

942075-5
ISBN: 84-344-1075-3